THEORIA

EDITED BY ÅKE PETZÄLL

CONTENTS:

9

Volume IX 1943 Part I

C. W. K. GLEERUP
Lund

EJNAR MUNKSGAARD
Copenhagen

THEORIA

A Swedish Journal of Philosophy and Psychology

VOLUME IX 1943 PART I

Annual subscription (3 parts) 7 Swed. Kr. Single parts 2,75 Sw. Kr.

Orders may be sent to all booksellers or to the publishers, Messrs. C. W. K. Gleerup, Vårfrugatan 8, Lund, Sweden, or Messrs. Ejnar Munksgaard, Nørregade 6, Copenhagen K., Denmark.

●

Contents:

ARTICLES: Page

DISCUSSIONS:

REVIEWS:

1127

Die Bedeutung der Situation für das Denken.

Ansätze zu einer Feldtheorie des Denkens.

Von

L. Székely.

1. *Einleitung.*

In dem »Dialog» Galileis »über die zwei Weltsysteme wird an einer Stelle über die »Ursache der Fallbewegung» gesprochen. Der Vertreter des Aristotelismus, Simplicio, bemerkt dabei: »Die Ursache dieses Phänomens ist ja vollständig bekannt. Jeder weiss doch, dass es die Schwere ist.» Darauf antwortet der Vertreter Galileis, Salviati: »Sie irren sich, Herr Simplicio. Sie sollten sagen: jeder kennt den Namen derselben. Ich aber frage nicht nach dem Namen, sondern nach der Sache. Obwohl wir in jedem Augenblick die Schwere in unseren Gliedern empfinden, so *wissen* wir von ihr nicht mehr als ihren Namen: wir wissen nicht, nach welchen Gesetzen sie wirkt, auch nicht, ob sie dasselbe ist oder nicht, was den Mond auf seiner Bahn hält — wir kennen von ihr nur ihren konventionellen Namen» [1]. Ueber die Art von Erklärungen, wie sie Herr Simplicio hier vorbringt, hat sich schon Molière lustig gemacht, als er in einem Schauspiel erklären lässt, man schlafe von Opium deshalb ein, weil im Opium eine »einschläfernde Kraft» steckt; aber »die Psychologie steht heute noch» bemerkt Kaila [2] »zum Teil auf dem Standpunkt des Herrn Simplicio». — Warum kann ein Schüler den pytha-

---

[1] Zit. nach E. Kaila, Physikalismus und Phänomenalismus. Theoria, 8., 1942. S. 85—125.

[2] Kaila, l. c.

goreischen Lehrsatz nicht begreifen? — Weil er »dumm» ist. Die Dummheit ist eine psychische »*Eigenschaft*». Die Ursachen grosser Geistestaten, überdurchschnittlicher, ebenso wie die der alltäglichen Leistungen — lehrt der psychologische Simplicio — sind die seelischen Eigenschaften. »Just as it is convenient to postulate physical forces in describing the movements of physical objects, so it is also natural to postulate abilities and their absence as primary causes of succesfull completion of a task by some individuals and of the failure of other individuals in the same task» [1]. Es ist üblich »eine Bestimmtheit des psychophysischen Gesamtorganismus, welche relativ dauernd ist und welche den Erlebnissen, Verhaltungsweisen und Handlungen des Menschen »zugrundeliegt», d. h. einerseits aus diesen direkt beobachtbaren Fakten abgeleitet ist, andererseits dieselben erklären helfen soll, als eine psychische *Eigenschaft* zu nennen» [2].

Eine besondere Art von Eigenschaft ist die Begabung, deren Charakteristika »die *Produktivität* und *Originalität* sind, d. h. die Fähigkeit, inhaltlich oder formal *Neues, Eigenartiges* und gleichzeitig *Wertvolles* zu schaffen» [3]. Von den Eigenschaften, die Begabung mit eingerechnet, wissen wir aber auch nur ihren konventionellen Namen, wissen aber nicht, nach welchen Gesetzen sie wirken. Wir wissen auch nicht, ob es dasselbe ist oder nicht, was Archimedes zu seiner grossen Entdeckung veranlasst hat und uns beim Anblick des Briefkastens in die Tasche greifen lässt, um den mitgenommenen Brief aufzugeben. Die Erklärung einer psychischen Erscheinung aus einer Eigenschaft hat denselben Wert, wie die Erklärung aus der einschläfernden Kraft; sie ist eine »einschläfernde», nämlich das weitere Erklärungsstreben aufhebende Erklärung.

In der letzten Zeit wurde das Erklären aus psychischen Eigenschaften — man bezeichnet es als die *aristotelische* oder *sub-*

---

[1] Thurstone, L. L.: The vectors of mind. Univ. of Chicago Press. 1935.

[2] Baade, W.: Zur Lehre von den psychischen Eigenschaften. Z. Psychol. 85., 1920.

[3] Révész, G.: Das frühzeitige Auftreten der musikalischen Begabung und ihre Erkennung. Z. angew. Psychol. 15., 1920.

stanzielle Erklärungsweise in der Psychologie — einer gründlichen wissenschaftstheoretischen Analyse und Kritik unterworfen (Lewin [1], Kaila [2], Székely [3]). Es wurde gezeigt, dass die Psychologie in dem Bestreben, dem »Invarianzprinzip» Genüge zu leisten, d. h. »eine möglichst einheitliche Darstellung des einschlägigen Bereichs» (Kaila) zu erreichen, im Einklang mit dem *galileischen Erkenntnisideal funktionale Erklärungen* geben muss. Teilweise ist das auch schon verwirklicht.

Die aristotelische Erklärungsweise hat in der Psychologie noch eine andere Seite, die noch nicht genügend beleuchtet worden ist; sie soll anschliessend an J. F. Brown [4] als die Annahme der *»lokalen Determination»* bezeichnet werden. Man nimmt z. B. an, dass es in dem Menschen so etwas wie eine »Denkfähigkeit an sich» gibt und dass es im wesentlichen von dieser, von der individuellen Denkfähigkeit des Einzelnen abhängt, ob er ein gegebenes Problem lösen kann, oder nicht. Alles — und das ist das Wesentliche dieser Auffassung —, was ausserhalb der Denkfähigkeit liegt, beeinflusst bloss sekundär den Lösungsprozess, bildet die Gruppe der »apsychonomen» Faktoren im Sinne von G. E. Müller. Die ferneren oder mittelbaren Ziele des Denkens, dasjenige, was als »Wozu» der Lösung bezeichnet werden kann: — beim Mathematiker etwa, dass ihn das Problematische an der mathematischen Aufgabe interessiert, beim Ingenieur, dass er die Lösung zur Ausarbeitung eines Konstruktionsplanes braucht —, spielt für diese Auffassung gar keine, oder eine nur nebensächliche, untergeordnete, apsychonome Rolle. Man stellt sich gar nicht die Frage, ob das gesellschaftliche Prestige des Denkens — um nur eine Frage anzuführen — für den Ablauf eines Lösungsgeschehens überhaupt von Bedeutung sei. Die Rolle der Situation bei der Entstehung der unmittelbaren und mittelbaren Denk*ziele* zieht man gar nicht in Erwägung.

[1] Lewin, K.: Der Uebergang von der aristotelischen zur galileischen Denkweise in der Biologie und Psychologie. Erkenntnis, I., 1930.

[2] Kaila, E.: l. c., ferner: Den mänskliga kunskapen. Helsingfors, 1939.

[3] Székely, L.: Die Grundlagen der psychologischen Erkenntnis (ungarisch). Ung. Zeitschr. f. Psychol. 4., 1930. (Diss. Univ. Budapest).

[4] Brown, J. F.: Psychology and the social order. New York, 1936.

Bei der Erklärung der psychischen Erscheinungen zieht die heutige Psychologie — zum grössten Teil — eine sehr scharfe Grenzlinie zwischen den »innerpersönlichen» und den »ausserpersönlichen» Faktoren, zwischen der »psychonomen» Determination und den apsychonomen» Faktoren, die den *eigengesetzlichen* Ablauf eines psychischen Prozesses nur sekundär, »bloss beeinflussen». So, als ob man annehmen würde, dass die Fallbewegung durch die dem Objekt innewohnende Eigenschaft der Schwere bedingt wäre und der Abstand vom Erdmittelpunkt, die Feldvektoren, die Fallbewegung »bloss beeinflussen» könnten.

Dem lokalen Determinismus in der Psychologie liegt ein bestimmtes »Bild» vom Menschen zugrunde. Unser wissenschaftliches und nichtwissenschaftliches Denken fasst den Menschen als Einzelwesen ins Auge, so, als ob er die wesentlichen Grundlagen seines Verhaltens, seine seelischen Eigenschaften, unabhängig von den Situationen, in denen er sich aktiv oder passiv, strebend, zugreifend, ausweichend, abwehrend verhält, mit sich herumtrüge und gleichsam erst *nachträglich* in die einzelnen konkreten, ihn »beeinflussenden» Situationen eintreten würde. Diese Auffassung ist keine Theorie oder Doktrin, wurde auch nirgends so explizit behauptet oder verteidigt. Sie bildet sozusagen den »Hintergrund», von dem sich alle Tatsachen abheben und auf dem sie sichtbar und begreifbar werden. Sie ist nicht das Ergebnis der wissenschaftlichen Forschung, sondern der vorwissenschaftlichen Erfahrung, und ist als die heutige »Menschenkenntnis» gegeben.

Auf diesem Boden gibt es gar keinen Zugang, um die Rolle gewisser ausserpsychischer Fakta wissenschaftlich zu berücksichtigen. Archimedes z. B. soll im Bade das hydrostatische Grundgesetz entdeckt haben, als er das Steigen des Wasserniveaus beobachtete. Welche Rolle hat diese Beobachtung beim heuristischen Prozess gespielt? Auch viele andere haben dasselbe gesehen, das hydrostatische Gesetz haben sie doch nicht entdeckt. Hätte aber Archimedes ohne diese Beobachtung das Gesetz entdeckt? — Die entscheidende Frage ist aber, *wie* hat die Begabung und *wie* hat die zufällige Beobachtung die Entdeckung bewirkt?

2. *Der Denkprozess und die psychischen Kräfte.*

Archimedes war nicht der einzige, bei dem ein Denkprozess unter solchen »zufälligen» Umständen zum Abschluss gekommen ist. Im Leben eines jeden Menschen, der gewöhnt ist Denkprobleme selbständig zu bewältigen, kommen ähnliche Fälle vor. Es ist der seltenere Fall, dass der Mensch seine Denkprobleme gleich beim ersten Ansatz löst; meistens unterbricht er das Nachdenken öfters und nimmt die Bemühung wieder auf. Oft muss er früher oder später das Problem als unlösbar fallen lassen. Die Situation oder Lebenslage, die ihm das Problem aufgegeben hat, geht vorbei und er vergisst das Ganze. Nicht jedermanns Sache ist es, sich für das Problematische zu interessieren. Aber bei Menschen, die gerade das Problematische an einer Sache fesselt, kommt es vor, dass sich bei irgendeinem zufälligen Eindruck die Lösung des längst »vergessenen» Problems einstellt, wie z. B. bei Archimedes.

Um den gesetzmässigen Hergang solcher Ereignisse zu untersuchen, muss man sie im Laboratorium planmässig hervorrufen [1]. Versuchspersonen (Vp) bekamen ein sehr fesselndes, aber schwieriges Denkproblem, eine Anordnungsaufgabe mit Streichhölzern. Die meisten unter ihnen haben es nicht lösen können und gaben schliesslich die Bemühung auf. Danach bekamen die Vpn mehrere andersartige Aufgaben, damit sie das ungelöste Problem »vergessen», bzw. sich nicht mehr damit, sondern mit etwas anderem beschäftigen sollten. Eine unter diesen war aber die »*kritische Aufgabe*»; in diese war eine Figur sinnvoll eingegliedert, die als die »*kritische Figur*» bezeichnet werden soll. Die kritische Figur war mit der Lösung der Anordnungsaufgabe identisch, d. h. sie gab jene Anordnung der Streichhölzer (die »Zielanordnung») wieder, die den Bedingungen des Streichholzproblems genügte. Die Vpn waren selbstverständlich auf das Auftauchen einer kritischen Figur nicht vorbereitet, sie waren der Meinung, dass die Streichholzaufgabe vorbei sei. Es kamen —

[1] Das Folgende ist die Zusammenfassung meiner Arbeit: »Studien zur Psychologie des Denkens. II. Ueber die Rolle des Zufalls bei Entdeckungen.» Erscheint demnächst in Acta Psychologica.

für verschiedene Gruppen von Vpn — zwei ganz verschiedene kritische Aufgaben zur Anwendung. Die eine war der Streichholzaufgabe, wenn auch recht »entfernt», *sinnverwandt*; die andere war vollkommen *sinnfremd* zu ihr. Nach beiden krit. Aufgaben kam es vor, dass die Vp mit dem plötzlichen Ausruf: »mir fällt etwas ein» um die Streichhölzer bittet und dem Versuchsleiter die Lösung der schon früher »ad acta» gelegten Problems präsentiert. Nach der sinnverwandten kritischen Aufgabe erfolgte eine solche Lösung bei allen Vpn; nach der sinnfremden bloss bei einem Viertel von ihnen.

Zur Veranschaulichung des Versuchsverlaufs soll hier ein Auszug aus einem Versuchsprotokoll mitgeteilt werden. Vp E. S. bekommt als Denkproblem die Streichholzaufgabe. Der Vl stellt die Ausgangsanordnung der Streichhölzer her: 9 Streichhölzer sind neben und untereinander in 3 Reihen und 3 Kolonnen so angeordnet, das in jeder Reihe und in jeder Kolonne je 3 Streichhölzer liegen. (Es ist empfehlenswert, dass der Leser sich die Anordnung selber herstellt). Vl reicht dann der Vp 3 weitere Streichhölzer mit der Aufforderung, eine solche Anordnung (die sog. »Zielanordnung») herzustellen, dass in jede Reihe und in jede Kolonne je 4 Streichhölzer zu liegen kommen. (Es würde zu viel Raum beanspruchen, die Einzelheiten des Lösungsgeschehens hier mitzuteilen. — Die Lösung, d. h. die Zielanordnung besteht darin, dass die 3 zusätzlichen Streichhölzer an gewissen Stellen gekreuzt über bereits liegende Streichhölzer gelegt werden. Der Leser kann die Lösung wohl selber leicht ausfindig machen.) Die Vp bemüht sich sehr lange um die Lösung des Problems, ist hochgradig interessiert und eifrig bei der Arbeit; aber die Lösung gelingt nicht und die Vp erklärt nach 8 Minuten: »ich gebe es auf ... ich komme nicht darauf . . .» Nun bekommt sie eine »Scheinaufgabe», etwas zu zeichnen, und dann folgt die kritische Aufgabe. Die kritische Aufgabe ist ein Aufmerksamkeitstest. Vp soll nach einer bestimmten Regel Strichgruppen aus horizontalen und vertikalen Strichen bilden. Die entstehenden Strichgruppen sind mit der Zielanordnung identisch. Nachdem die Vp den Aufmerksamkeitstest erledigt hat, greift sie plötzlich spontan und sehr erregt, mit einer heimlich triumphierenden Miene wie jemand, dem eine gute Idee gekommen ist, zu den Streichhölzern. Stellt die Ausgangsanordnung her und legt die 3 zusätzlichen Streichhölzer kreuzweise, jedoch nicht an die richtigen Stellen. Zählt die Anzahl der Streichhölzer in den Reihen und Kolonnen ab und macht ein enttäuschtes Gesicht. — (Vl: »was ist den los?») — Vp: »nein, nichts ... habe mit nur etwas gedacht ...» — (Vl: »was denn?») — Vp: »nichts, nichts ...» — Vp

probiert weiter mit den Streichhölzern, schirmt aber das Versuchsfeld vor dem Blick des Vls mit der einen Hand ab ... bis sie aufjubelnd »ich habe die Streichholzaufgabe gelöst» die Zielanordnung präsentiert. Der ganze Hergang hat nach Abschluss der Aufmerksamkeitsaufgabe keine halbe Minute gedauert.

Eine solche Problemlösung wird als *Z-Effekt* bezeichnet. Nach einer anderen kritischen Aufgabe, die dem Problem sinnverwandt war, haben alle Vpn Z-Effekt produziert; nach dem Aufmerksamkeitstest aber, welcher dem Problem ganz sinnfremd ist, trat Z-Effekt nur bei 25 % der Vpn auf.

Warum im letzteren Fall bei 75 % der Vpn kein Z-Effekt aufgetreten war, würde eine Psychologie, die sich mit substanziellen Erklärungen begnügt, so beantworten, dass diese 75 % aus den weniger intelligenten oder weniger produktiv veranlagten Vpn bestand. Korrelationsuntersuchungen mit einer Reihe von Intelligenztests — ich habe solche Untersuchungen nicht durchgeführt — würden diese Annahme wahrscheinlich bestätigen, aber den gesetzmässigen Hergang nicht aufklären.

Weitere Versuche ergaben Folgendes: Aus früheren Untersuchungen Dunkers[1] und Székelys[2] geht hervor, dass ein Lösungsprozess üblicherweise in »Denkschritten», etappenweise erfolgt. Im Laufe dieser Denkschritte wird das ursprüngliche Problem allmählich transformiert und die Voraussetzungen der Lösung immer genauer »anvisiert».

Die Transformierung des Problems, d. h. die einzelnen Schritte des Lösungsweges sind bei allen Vpn ziemlich dieselben. Die Aufgabe: »mit Hilfe der 3 zusätzlichen Streichhölzer eine solche Anordnung herzustellen, dass in jeder Reihe und in jeder Kolonne je 4 Streichhölzer zu liegen kommen» verstehen (bzw. missverstehen) die Vpn in der Regel so: »es sollen 4 Reihen und 4 Kolonnen mit je 4 Streichhölzern entstehen» . . . die Aufgabe macht sie stutzig. Die Vpn haben es noch nicht entdeckt, dass man die Anzahl der Elemente in den einzelnen Reihen und Kolonnen vermehren kann — und *soll* —, *ohne* die Anzahl der Reihen (Kolonnen) mitzuverändern. Die Vpn gehen mit dem vagen »Plan» an die Lösung heran: »überall 4 zu erhalten ... aber wie?» — Dieser vage Plan stellt den Ausgangs- bzw. den *ersten Schritt* (die erste Etappe) auf dem

[1] Duncker, K.: Zur Psychologie des produktiven Denkens. Berlin, 1935.

[2] Székely, L.: Studien zur Psychologie des Denkens: Zur Topologie des Einfalls. Acta Psychol. 5., 79—96 (1940).

Lösungsweg dar. Die meisten Vpn kommen auf dem Lösungsweg niemals weiter. Nur wenigen gelingt es, die *Voraussetzung der Lösung* zu erfassen und zu einer *produktiveren Umformung des Ausgangsplanes zu gelangen.* Die Vp merkt, dass wenn sie ein viertes Streichholz irgendwo hinlegt, etwa an das Ende einer Reihe, sie damit den Ausgangspunkt einer neuen Kolonne schafft. Das darf aber nicht sein, denn damit entstehen 3 neue »Leerstellen», und die alten sind auch noch unbesetzt ... die Streichhölzer reichen nicht aus. Der Vp schwebt etwas vage und undeutlich vor, dass sie so legen müsste, dass dadurch keine neuen Reihen (Kolonnen) entstehen. Auf dieser Etappe lässt sich das Problem etwa so darstellen: »ich muss ein zusätzliches Streichholz so hinlegen, dass ich dadurch die Anzahl der Reihen (Kolonnen) nicht erhöhe, sondern allein die Anzahl der Elemente innerhalb der bestehenden Reihen (Kolonnen) vermehre ... aber wie?»

Eine Vp, die so weit gekommen ist, hat die Lösung ziemlich genau »anvisiert» und ist der Lösung bedeutend näher als eine, die erst bei der vorherigen Lösungsetappe verweilt. —

Bei unseren Versuchen haben nicht alle Vpn auf derselben Denketappe, bei demselben Schritt die Lösungsarbeit aufgegeben; einige waren der Lösung schon näher, andere waren noch entfernter von ihr. Der Lösungsabstand, auf dem das Denken abgebrochen wurde, ist von entscheidender Bedeutung. Nach der sinnfremden kritischen Aufgabe ist nur bei solchen Vpn der Z-Effekt eingetreten, die vor der Unterbrechung eine fortgeschrittenere Denketappe schon erreicht, eine bestimmte Voruassetzung der Lösung bereits erfasst hatten.

Zwischen dem Lösungsabstand einer Denketappe einerseits, dem Grad der Sinnfremdheit des zufälligen Eindrucks zum Problem andererseits und dem Z-Effekt besteht eine funktionelle Abhängigkeit. Das Gesetz des Z-Effektes besagt: Je weiter ein Denker auf dem Lösungsweg gekommen ist, umso beliebigere, unbedeutendere, banalere Eindrücke können ihm zur Lösung eines zu dieser Zeit gar nicht mehr aktuellen Problems verhelfen.

Die Versuche im Laboratorium verhalten sich zur denkerischen Tat eines Archimedes, wie die kleine elektrische Entladung von wenigen Zentimetern zum kilometerlangen Blitz, der Häuser in Brand steckt und 100jährige Eichen umwirft: sie verlaufen nach derselben Gesetzmässigkeit. Aber experimentieren kann man

nur mit dem kleinen Funken. Die Kenntnis dieser Gesetzmässigkeit macht es nun möglich, auf Grund der zur Verfügung stehenden biographischen Data zu ermitteln, warum die Beobachtung im Bade nur Archimedes zur Entdeckung des hydrostatischen Gesetzes veranlasst hat. Archimedes hat sich seit langer Zeit mit Gleichgewichtsproblemen beschäftigt; er begründete in jahrelanger Arbeit die Statik der festen Körper, entdeckte das Hebelprinzip und ging zu Problemen über, die man heute in der Hydrostatik behandelt. Wie Mach in seinem Buch »Die Mechanik in ihrer Entwicklung» berichtet, hat sich Archimedes zu dieser Zeit gesagt: »wenn ein schwerer Körper im Wasser schwimmt, befindet er sich in einem Gleichgewichtszustand», und sich dann gefragt: »Wo ist aber das Gegengewicht, durch welches er im Gleichgewicht gehalten wird?» Als er das Wasserniveau steigen sah, fiel ihm die Antwort ein: »das Wasserniveau steigt wie ein Gegengewicht». Die Entdeckung war die gefundene Antwort auf eine richtig gestellte Frage. Die banale Beobachtung führte also darum zu einer grossen Entdeckung, weil sich im Kopfe von Archimedes bereits bestimmte Problementwicklungen abgespielt hatten und er eine bestimmte Frage latent, dauernd mit sich herumtrug.

Über die Natur der beim Denkvorgang wirksamen Kräfte gibt ein anderer Versuch Aufschluss. Man könnte annehmen, es komme hier auf die sog. *Assoziation* an. Zwischen dem Problem und der kritischen Figur besteht eine gewisse Ähnlichkeit; darum erweckt der Wahrnehmungsvorgang beim Erblicken der kritischen Figur die Spur des nicht aktuellen Denkproblems: auf diesem Wege käme die Lösung zustande. Würde die Problemlösung wirklich nach diesem Mechanismus erfolgen, so müssten solche Vpn, die das Problem beim ersten Ansatz gelöst haben (solche gab es auch, und im Unterschied von den übrigen sollen sie als die »erfolgreichen Vpn» bezeichnet werden) in der vor ihnen auftauchenden kritischen Figur die Aufgabelösung *wiedererkennen.* Solch ein Wiedererkennen bei den erfolgreichen Vpn müsste sogar häufiger vorkommen, als Z-Effekt bei den übrigen. Denn: die Ähnlichkeit zwischen der letzten Denk-

etappe, auf der die erfolgreiche Vp die Zielanordnung hergestellt hat, und der kritischen Figur (diese ist mit der Zielanordnung identisch) ist sehr sehr gross; die übrigen Vpn aber haben dieses Stadium noch nicht erreicht, die vielen Probeanordnungen der Streichhölzer, mit denen die Vpn ihr Glück versucht hatten, haben kaum eine Ähnlichkeit mit der kritischen Figur. Umso überraschender ist es also, dass *Wiedererkennen viel seltener erfolgte als Z-Effekt. Es kann also nicht die Assoziation jene Kraft sein, die den Z-Effekt, das Erreichen der letzten Denketappe bewirkt, weil er nicht im Einklang mit dem Gesetz der Ähnlichkeitsassoziation erfolgt. Die hier wirkende Kraft muss in einem Faktor gesucht werden, der bei den erfolgreichen Vpn fehlt: dieser ist die »Ungelöstheit» des Denkproblems.* Bei genauerer Überlegung müssen wir noch hinzufügen: das, was vom Erreichen der letzten Denketappe gilt, gilt auch vom Erreichen aller früheren Etappen, also vom ganzen Lösungsprozess. Danach ist *jene Kraft, die den Denkprozess in Gang setzt und hält, bis sie ihr Ziel erreicht hat, in der Ungelöstheit des Problems begründet.*

Dem ungelösten Denkproblem, ebenso wie jedem unerledigten psychischen Akt, unbefriedigten Wunsch, jeder unausgeführten Absicht, jedem nicht zur Auslösung gebrachten Affekt, ist ein Bedürfnis, eine Spannung, eine *psychische Tension* (Lewin) zugeordnet. Wenn die kritische Figur vor der Vp auftaucht, eröffnet sich ein Weg, diese Tension zum Ausgleich zu bringen: dieser Ausgleich erfolgt vermittels der Problemlösung. Da bei den erfolgreichen Vpn die Tension vor dem Erblicken der kritischen Figur bereits zum Ausgleich gekommen ist, löst dieser Anblick nichts aus, und die Spur des Denkprozesses wird nicht reproduziert: es erfolgt kein Wiedererkennen. (Problem und krit. Figur sind einander so sinnfremd, dass ohne eine *besondere* Tension ein ganz »alltägliches» Wiedererkennen nicht erfolgen kann). — Als Archimedes das hydrostatische Gesetz entdeckte, spielte sich bei ihm im Prinzip ein ebensolcher Spannungsausgleich ab wie bei uns, wenn wir mit einem Brief in der Tasche spazieren gehen und beim Erblicken des Briefkastens in die

Tasche greifen und den Brief einwerfen. — Es sind psychische Tensionen, die grosse Gedanken aufkommen lassen, wie es Tensionen sind, die die Urteilskraft trüben (»der Wunsch ist der Vater des Gedankens») oder dem wartenden Liebhaber in jeder herannahenden Gestalt das Gesicht der erwarteten Person vorgaukeln.

3. *Tensionen, Denkziele, Valenzen und ihre Organisation.*

Die Vertreter einer verbreiteten »Lebensphilosophie» lehren, dass das Denken die Gefühle zerstöre, den Willen lähme. Die Widersacher des Geistes verkünden, das Denken sei eine »Wesenheit», die zu Affekt und Trieb in Gegensatz stehe. — Sie haben nicht untersucht, *wie* das Denken vor sich geht.

Jedem Denkprozess ist eine psychische Tension zugeordnet; jedes Denken erfolgt im »Dienst» eines mit Affekt besetzten Interesses, eines Bedürfnisses, letzten Endes im Dienst irgendeines Triebes. Das Bedürfnis, bzw. die Tension, ein bestimmtes Denkproblem zu lösen, entsteht aber nicht »endogen» im Organismus als Folge der Lebensprozesse, wie die vitalen Bedürfnisse: Hunger, Durst, Schlafbedürfnis und sexuelles Bedürfnis. Das Interesse für ein Denkproblem erwacht immer dann, wenn die Situation einem etwas zu denken aufgibt, einem ein Denkziel setzt. Im psychologischen Laboratorium gibt der Vl der Vp ein Problem; im »Leben» geht es meistens so zu, dass der Mensch in seinem Bestreben, ein bestimmtes Ziel zu erreichen, an einen Punkt kommt, wo eine Schwierigkeit, ein Hindernis den Weg versperrt und er einen »Plan» erfinden, »Mittel» ersinnen muss, das Hindernis zu überwinden. Der Arzt Semmelweis, um die 60-er Jahre des vorigen Jahrhunderts, stand jahrelang unter dem Druck der Tatsache, dass im Wiener »Allgemeinen Krankenhaus» etwa 50 % der gebärenden Mütter an Puerperalfieber starben. An der Hebammenanstalt waren die Sterbefälle viel seltener; wenn ich mich nicht täusche, bewegten sie sich zwischen 15—20 %. Der Wunsch, die Ätiologie des Kindbettfiebers aufzuklären, ist nicht endogen in Semmelweiss entstanden, sondern die tägliche Not, in deren Mitte er lebte, hat ihn entstehen

lassen. Sein Geist bäumte sich auf gegen die Ohnmacht des ärztlichen Handelns.

Ein Problem, das einen Menschen interessiert, fesselt, hat eine »Anziehungskraft» auf ihn; mit Lewin [1] sagen wir, es hat eine *»positive Valenz»* für ihn; ebenso wie Nahrungsmittel für den Hungrigen eine positive Valenz besitzen. Alles, was im menschlichen Leben einen Ziel-Charakter hat: geschäftlicher Erfolg, gesellschaftliches Prestige, höheres Gehalt, Karriere, Aussicht jemandem zu gefallen, hat eine positive Valenz. Alles, was man zu vermeiden trachtet, wovor man Angst hat, wessen man sich schämt, Blamage, Prestigeverlust, hat eine negative Valenz. Die Entstehung einer (positiven oder negativen) Valenz hängt sowohl von den Eigenheiten des Valenzträgers, also zum Teil von »nichtpsychischen», als auch von psychischen, bzw. physiologischen Faktoren ab. Nahrungsmittel haben gewöhnlicherweise nur für einen hungrigen, nicht aber für einen gesättigten Menschen eine positive Valenz. Und für einen Hungrigen wiederum haben nur für die Nahrungsaufnahme geeignete Gegenstände eine positive Valenz.

Tensionen und Valenzen stehen in einem korrelativen Verhältnis zueinander. Wo eine positive oder negative Valenz in der Umgebung einer Person auftaucht, besteht auch innerhalb der Person ein mit Tension geladenes »Subsystem». Besteht keine Tension innerhalb der Person, so hat auch der Gegenstand ausserhalb der Person keine Valenz.

Ein Tensionssystem, das auf die Lösung eines Denkproblems gerichtet ist, entsteht niemals aus einer psychischen Eigenschaft. Dem Problem begegnet die Person immer im Laufe einer zielstrebigen Aktivität; das dem Problem zugeordnete Tensionssystem gehört immer in den Zusammenhang umfassenderer psychischer Tensionssysteme und bezieht von da, zum grössten Teil wenigstens, seine Spannungsenergie. Der Mechaniker, der den Auftrag erhält, einen solchen neuen Geldautomaten zu konstruieren, der die falsche Münze nicht »verschluckt», sondern

[1] Lewin, K.: The conceptual representation and the measurement of psychological forces. Duke Univ. press, 1938.

zurückgibt, steht vor dem Problem, einzelne Details eines bekannten Modells zweckdienlich abzuändern. Das Problem gehört in den Zusammenhang seiner Berufstätigkeit und seines Erfolgstrebens. — Der Höfling des 17. Jahrh. überlegte sich, wie er einen gefährlichen Konkurrenten ohne eigenes Risiko aus der Gnade des Königs herausintriguieren könnte. Sein Problem gehört in den Zusammenhang seiner ehrgeizigen, auf Prestige und Macht bedachten Strebungen. — Eine Hausfrau denkt darüber nach, wie sie mit den kümmerlichen Mitteln einer Krisenzeit bei einer besonderen Gelegenheit etwas Leckeres auftischen könnte. Bei ihr gehört das Denkproblem in den Zusammenhang ihrer »Hausfrauen-Ehrgeiz-Strebungen», oder des Wunsches, jemandem eine Freude zu bereiten, ihn zu überraschen, usw. In den besprochenen Fällen hat die Problemlösung selbst keine Valenz, sie ist ausschliesslich Mittel zur Erreichung eines dahinter liegenden Zieles.

Die grösste Valenz für das Denken hat aber das *Geheimnis*, das *Unbekannte* und das *Verborgene*; ihnen sind die dauerhaftesten Tensionen zugeordnet. Die einschlägige übergeordnete psychische Organisation — in ihrer Art noch wenig erforscht — wird als *Forschungsdrang* bezeichnet. Zum System des Forschungsdranges gehören recht tief im Animalischen verankerte Tendenzen, z. B. die bei den meisten Säugetieren beobachtbare »Explorationstendenz». Der Forschungsdrang äussert sich auf den Frühstufen sowohl der Kultur wie des individuellen Lebens. »Die kosmogonische Frage, wie alles das, was auf der Welt da ist, so geworden sein mag, ist nun einmal eine primäre Beschäftigung des menschlichen Geistes» [1].

Solche umfassenderen, relativ dauernden psychischen Organisationen, die sich untergeordneter Organisationen als »Mittel» bedienen, wollen wir in Anlehnung an Shand [2] *Sentiments* nennen.

Ein Sentiment ist eine psychische Dauerorganisation, ein »Sub-System» innerhalb des »Person-Systems». Sie entsteht um eine ver-

[1] Huizinga, J.: Homo ludens. Amsterdam, 1939.

[2] Shand, A. F.: The foundations of character. London, 2. Aufl. 1920.

hältnismässig dauernde Bindung an eine Person, an einen Gegenstand, dem Objekt des Sentiments. Solch ein Sentiment ist z. B. »die Liebe zum Kind». Diese ist kein Affekt, wie viele glauben, sie ist viel komplizierter organisiert als ein einzelner Affekt. Zum System eines Sentiments gehören Affekte, Strebungen, Tendenzen, Denkakte, Entschlüsse, Pläne, usw. Welche Affekte, Denkprozesse, Strebungen, usw. ein bestimmtes Ereignis, etwa »schwere Erkrankung» auslöst, hängt von dem Sentiment ab, dessen Gegenstand es betrifft. Ist es das geliebte Kind, so sind die ausgelösten Affekte, Strebungen, usw. ganz andere, als wenn es ein Feind ist.

Wir können die These aufstellen, dass *jeder Lösungsprozess jenseits des eigentlichen Denkzieles dem Erreichen irgendwelcher übergeordneter Ziele und Strebungen: den Zielen und Strebungen eines Sentiments dient.*

Ein Denkproblem, dem ein Mensch in irgendeinem Augenblick seines Lebens begegnet, kann gleichzeitig in den Zusammenhang mehrerer Sentiments einbezogen werden — und dieser Tatbestand braucht der betreffenden Person gar nicht bewusst zu sein. Es kann aber ebensogut auch passieren, dass es nirgends Aufnahme findet. Ob und in welchen Zusammenhang das Denkproblem eingegliedert wird, und falls es eine mehrfache Aufnahme erhält, in welchen Zusammenhang es »inniger» hineingehört, hängt nicht allein von psychischen sondern auch von ausserpsychischen Faktoren ab. Nehmen wir als Beispiel die durch die Krise verursachte Sorge unserer Hausfrau. Ist der erwartete Gast eine besonders herzlich geliebte Person, so wird die Hausfraueneitelkeit verhältnismässig in den Hintergrund treten und der Wunsch, dem Gast eine Freude zu bereiten, wird dominieren. Ist der erwartete Gast z. B. der Chef des Gatten oder eine andere autoritative Person, so werden Prestige-Motive eine grössere Potenz erlangen. — *Es hängt von der Gesamtsituation ab, in welchen Zusammenhang von umfassenderen Organisationen, Sentiments, usw. das Tensionssystem eines Denkproblems hineingehört.*

Es soll nun an einem Beispiel experimentell gezeigt werden,

wie die »Gesamtsituation» die Einordnung eines Lösungsprozesses in den Verband verschiedener Sentiments und den Verlauf des Lösungsgeschehens bestimmt.

4. *Lösungsprozesse im Verband verschiedener Sentiments*[1].

Die Versuche waren prinzipiell von derselben Art, wie die unter 2. beschriebenen. Die Vpn bekamen Denkprobleme, es wurde ihnen jedoch nicht genügend Zeit gelassen, das Problem zu lösen. Sie wurden mit einer situationsmässigen Motivierung *unterbrochen.* Danach erhielten sie andersartige Aufgaben, unter denen eine die kritische Aufgabe war. Bei einer Reihe von Versuchen wurde der Lösungsprozess in den Zusammenhang des »Forschungsdranges» eingepasst. Dies wurde dadurch erreicht, dass die Versuche in Verbindung mit der Behandlung von denkpsychologischen Fragen an den Teilnehmern des experimentalpsychologischen Kursus durchgeführt wurden. Bei einer anderen Versuchsreihe wurde der Lösungsprozess in den Zusammenhang der ehrgeizigen Bestrebung »sich-als-begabt-legitimieren-wollen» verwoben. Diese Versuche wurden an denselben Kursteilnehmern durchgeführt, aber während der Behandlung der Testmethoden, Begabtenauslese und dergl. Fragen. Den Vpn wurde eröffnet, sie werden mit einer Muster-Testserie geprüft, die bei einem grossen Industriekonzern zur Auswahl der Begabtesten zwecks Besetzung der höheren Verwaltungsposten angewendet wird. Die Vpn haben selbstverständlich gewusst, dass von dem Ausgang der Testprüfung ihre Karriere, die Besetzung höherer Posten nicht abhängt. Trotzdem hatte die Situation einen sehr grossen Realitätswert für sie, und sie nahmen die Prüfung furchtbar ernst. Es waren ja Teste für »Begabtenauslese» ... und wer hofft nicht, dass er begabt sei? ... wer

[1] Die hier mitgeteilten Versuche wurden im psychologischen Laboratorium der Universität Helsingfors, im Jahre 1940/41 durchgeführt. Herrn Prof. E. Kaila danke ich an dieser Stelle dafür, dass er sein Laboratorium mir zur Verfügung gestellt hat; Herrn Dr. v. Fieandt bin ich für seine Hilfe bei der Durchführung der Versuche verpflichtet.

Die Mitteilung des experimentellen Materials und die ausführlichere Darstellung der Ergebnisse soll auf eine spätere Zeit verschoben werden.

wünscht nicht, von autoritativer Seite bestätigt zu wissen, dass er ein »überdurchschnittlicher» Mensch sei?

Bei diesen Versuchen wurden die Vpn vor folgende Denkprobleme gestellt:

1. *Gleichgewichtsaufgabe.* Anordnung: Ein dreikantiges, liegendes Holzprisma mit einer horizontalen, etwa 2 mm breit abgeschliffenen Kante, ein 40 cm langer Stab (Hebel) mit quadratischem Querschnitt und 7 kleine Objekte: Streichholzschachtel, Behälter mit Büroleim, Schachtel mit Büronadeln, eine Kerze usw. Aufgabe: Der Hebel soll mit einem der Gegenstände an dem einen Ende belastet an der Prismenkante ins Gleichgewicht gebracht werden, aber so, dass nach Verlauf von 3—4 Minuten der Hebel automatisch umkippt. Nachdem das Gleichgewicht hergestellt ist, ist jede direkte oder mittelbare Berührung der Anordnung verboten. (Lösung: Hebel mit der brennenden Kerze belasten). Die kritische Aufgabe zu diesem Problem war: Ein mit einer Kapillare versehenes Fläschchen, das als Olfaktometer dient, soll überall, mit Ausnahme der Kapillaröffnung luftdicht verschlossen werden. Zum Verschliessen diente das herabtropfende Stearin einer brennenden Kerze.

2. *Hitzdrahtaufgabe.* Von einem horizontal ausgespannten Draht hängt eine Schnur herab. Die Schnur ist um eine drehbare Rolle gelegt und am Ende mit einem Gewicht belastet. An der Rolle befindet sich ein Zeiger. Aufgabe: Ohne die Anordnung direkt oder indirekt zu berühren, den Zeiger in Bewegung zu setzen. (Lösung: Draht mittels einer Kerzenflamme erwärmen. Infolge der Erwärmung dehnt sich der Draht aus, gibt dem Gewicht nach, und die Schnur überträgt die Bewegung auf die Rolle, bzw. auf den Zeiger.) Die kritische Aufgabe war: die Konstruktion eines sog. Kompensationspendels. Zur Begründung der Aufgabe wurde erklärt, dass bei Temperaturschwankungen die Metalle (und andere Körper) sich ausdehnen, bzw. sich zusammenziehen. Wie könnte man ein Uhrpendel konstruieren, dessen Länge bei Temperaturschwankungen unverändert bleibt, so dass der gleichmässige Gang der Uhr gewährleistet wird? (Duncker'sche Aufgabe).

Die Hälfte der Vpn bekam die Gleichgewichtsaufgabe in der ersten, die Hitzdrahtaufgabe (mit der zugehörigen kritischen Aufgabe) in der zweiten Situation. Die zweite Gruppe der Vpn erhielt die Probleme in der umgekehrten Reihenfolge.

Die Ergebnisse waren sehr bezeichnend. In der ersten Situation — sie soll als die Situation des wissenschaftlichen Interesses bezeichnet werden — kam bei 45 % der Vpn Z-Effekt vor. Nach Erledigung der kritischen Aufgabe erklärt die Vp, ihr fiele

etwas ein: sie bittet um die Anordnung des früheren Denkproblems — und legt die Lösung vor. In der zweiten Situation — sie soll als die »Testprüfungssituation» bezeichnet werden — kam das niemals vor; Z-Effekt = 0 %.

Die nächstliegende Annahme, dass in der Testprüfungssituation keine dem Denkproblem zugeordnete Tension entstanden sei, musste fallen gelassen werden. Denn die verschiedenen »Symptome» der nicht zur Entspannung gebrachten Tension, z. B. Wiederaufnahmetendenz und dergl., waren in beiden Situationen gleich deutlich vorhanden. — Wir müssen den Aufbau der beiden Situationen, die Situationsmomente und ihre Funktion genau analysieren, um den experimentellen Befund aufklären zu können.

Wie anfangs berichtet wurde, gehörten die Lösungsprozesse in den Zusammenhang verschiedener innerpsychischer Bereiche (Subsysteme, Sentiments); demgemäss war ihre *Funktion innerhalb der Situation* — oder ihre *»personale Bedeutung»* — verschieden. In der Interesse-Situation war das Problem als solches, die Lösung, der Charakter des Problematischen das, was für die Vp eine hohe positive Valenz hatte; die Vpn waren neugierig auf die Lösung des Problems. Die Lösung hatte also *»Zielfunktion»* in dieser Situation. In der Testsituation hingegen war das Ziel, die Gewissheit zu haben, bestätigt zu bekommen, dass man »begabt» sei, »sich vor dem Vl nicht zu blamieren», und dergl. Die Ziel-»region» in dieser Situation war also nicht durch die Aufgabelösung repräsentiert. Die Aufgabelösung selbst war bloss ein *»Mittel»* zur Erreichung gewisser ehrgeiziger, »ichhafter» Ziele. Die Aufgabelösung hatte also in dieser Situation *»Mittel-Funktion»*. Auch die übrigen relevanten Situationsmomente hatten in den beiden Situationen verschiedene Charaktere. Nehmen wir das Ereignis der *Unterbrechung* des Lösungsprozesses. Sie wurde durch die Worte des Vls: »die Zeit ist abgelaufen, wir gehen zu anderem über . . .» verkündet. — In der Interesse-Situation war das ein sehr ärgerliches, störendes Ereignis. Die Vp war mitten in einer sehr fesselnden Beschäftigung, ihre Neugier auf die Lösung war bereits recht hochgeschraubt . . . und plötzlich diese »dumme» Sache: keine Zeit.

Es war, wie wenn man bei einer spannenden Lektüre gestört wird. Die Unterbrechung hatte hier den Charakter einer *Störung.* — Ganz anders in der Testsituation. Die Vpn wurden blass, begannen zu schwitzen, die Hände zitterten, manche unterdrückten eine Regung zu weinen. Sie verhielten sich genau so, wie wenn bei einem Examen verkündet wird: »der Kandidat hat versagt». Selbstauffassung, Eigenliebe, Selbstgefühl erlitten eine schwere Kränkung: »ich bin nicht genug begabt». Die Unterbrechung hatte hier den Charakter einer »*Verurteilung*», oder einer »*Blamage*».

Nach der Unterbrechung erfolgte in der Interessesituation keine wesentliche Änderung. Das interessante Denkproblem behielt auch weiterhin seine positive Valenz; und da die Vpn angehalten wurden, andere, weit weniger fesselnde Aufgaben zu erledigen, erhielten diese den Charakter einer langweiligen Zeitfülle, bis man zum Problem zurückkehren dürfe. — Die Testsituation dagegen wurde durch die Unterbrechung *radikal umstrukturiert.* Die Lösung eines Tests hat allein innerhalb der zugelassenen Standardzeit einen symptomatischen Wert: diese Zeit ist endgültig vorbei. Mit der Problemlösung wird die Vp ihre Begabung nicht dokumentieren können. Die Scharte kann sie nur mittels der übrigen, allerdings viel leichteren Tests ein wenig auswetzen. Die Lösung des Denkproblems hat also in dieser Situation ihre bisherige Funktion: — Mittel zu sein, um die Begabung zu beweisen — verloren und eine neue Funktion erhielt sie nicht; sie wurde »arbeitslos».

Was ist das Schicksal der nicht zum Ausgleich gebrachten Tension geworden? In einigen Fällen liess es sich verfolgen. Am Tag nach der Untersuchung in der Testsituation berichteten 3 Vpn im psychologischen Laboratorium, dass sie das Problem gelöst haben. Eine auf dem Nachhauseweg, eine andere abends, zu Hause, während sie sich mit dem Problem beschäftigt hatte, und eine dritte, ganz »zufällig» (wie sie meinte), während sie mit einer Freundin die Einzelheiten der *kritischen* Aufgabe besprach. Hier erfolgte also ein »*aufgeschobener (delayed) Z-Effekt*».

Bei diesen Vpn erwachte ein Interesse für das Problematische,

und die Lösung wurde zum Ziel in einer gewissermassen »privaten» Interessesituation. In der vorhergehenden Testsituation erhielt die Tension nach der Unterbrechung eine *neue Richtung,* die aus der Testsituation hinausführte und in die Richtung dieser »privaten», während der Dauer der Testsituation noch »irrealen» Interessesituation weist [1].

Der verschiedenartige Ausgang des Lösungsprozesses: das Ausbleiben des letzten Denkschrittes nach der kritischen Aufgabe in der einen, sein Auftreten in der anderen Situation, beruht teils darauf, dass die zugeordnete Tension in der einen Situation »arbeitslos» geworden ist, und teils darauf, dass die Tensionen in den beiden Situationen eine verschiedene R i c h t u n g hatten. Die Richtung oder die Funktion einer Tension ihrerseit sind aber nirgends »lokal determiniert», nicht innerpsychisch und nicht ausserpsychisch, nicht in irgendeiner produktiven Begabung oder Intelligenz und nicht in dem Problem, nicht in dem Sentiment, sondern *beruhen auf dem Aufbau der Gesamtsituation,* auf dem Zueinander und dem Geflecht der gegenseitigen Abhängigkeitsbeziehungen aller relevanten Situationsmomente [2].

[1] Lewin vertritt die Ansicht, (s. l. c.) dass die Tensionen skalare Grössen sind, und unterscheidet von den Tensionen noch psychische Kräfte. Diese letzteren seien Vektoren, d. h. durch ihren Betrag und ihre Richtung definiert. Aus Gründen, auf die ich hier nicht eingehen kann, halte ich die begriffliche Unterscheidung zwischen Tension und psychischer Kraft für unangebracht. Ich behandle hier die Tensionen also als Vektorgrössen.

[2] Die hier mitgeteilten Versuche stellen die Testpsychologie vor neue Aufgaben. Die statistisch ermittelten Testwerte, oder die Rangwerte, die ein Prüfling innerhalb einer Population einnimmt, bilden noch keine zureichende Grundlage für eine Diagnose oder Prognose, solange nicht die Struktur der Situation bestimmt ist. Erst wenn die Beteiligung der innerpsychischen Bereiche an einer bestimmten Leistung ermittelt ist, ist diese mit der Leistung eines anderen Individuums vergleichbar, bei der dieselben innerpsychischen Bereiche engagiert waren. Nach aussen gleichartige Leistungen, an denen verschiedene innerpsychische Bereiche beteiligt sind, dürfen nicht verglichen werden. — Diese Faktoren müssen insb. dort berücksichtigt werden, wo die zukünftige Laufbahn eines Jugendlichen, z. B. seine Zulassung zu höheren Studien auf Grund einer psychologischen Untersuchung entschieden wird. Die geeignetsten Tests, die dynamische Beteiligung der innerpsychischen Bereiche sichtbar zu machen, sind m. E. die Formdeutversuche von Rorschach und von Behn-Rorschach.

5. *Die Bedeutung der Situation für das Denken.*

Der Einfluss der Umgebung auf die menschliche Persönlichkeit ist ein Problem, das in der anthropologischen, psychologischen, sozialpsychologischen und genetischen Diskussion eine vornehme Stelle einnimmt. Auf Grund der lokal-deterministischen Betrachtungsweise ist man allgemein der Auffassung, dass die Umgebung vermittels folgender Mechanismen ihre Wirkung ausübt:

Das Milieu:
1. *fördert* oder *begünstigt,*
2. *hemmt* oder *unterdrückt* bestimmte fertig vorgegebene Anlagen bzw. Eigenschaften, schliesslich
3. trifft eine *Auswahl* unter den Trägern der Anlagen bzw. Eigenschaften.

Die im vorigen Abschnitte dargestellten Versuche lehren uns, dass die psychischen Abläufe—nachgewiesen an den Denkprozessen — auch eine andere Abhängigkeitsbeziehung zur Umgebung haben als die oben angeführten. Ich finde keinen geeigneten Namen für diese Form der Abhängigkeitsbeziehung und kann nur das eine sagen, dass es meinem Sprachgefühl widerstrebt, sie als eine besondere Art der »Beeinflussung» anzusehen. Denn eine »Beeinflussung» liegt dann vor, wenn a) der gesetzmässige Ablauf in einem System durch einen »systemfremden» Faktor in seinem »eigengesetzlichen» Ablauf abgeändert wird und b) in der Formel der Gesetzmässigkeit, nach welcher der Ablauf vor sich geht, jener »systemfremde» Faktor durch keine Argumentstelle vertreten ist.

Die *Richtung* und die *Funktion* einer Tension, die *Zugehörigkeit* einer Tension zu übergeordneten Tensionssystemen, sind aber keine »systemfremden» Faktoren; sie sind weder rein systemeigene (innerpsychische), noch rein systemfremde (ausserpsychische) Tatbestände. Sie sind durch die Gesamtsituation bestimmt.

Die Gesamtsituation hat den Charakter eines sozialpsychischen Feldes. Das Denken beruht auf Feldprozessen, wobei die Ausdehnung und die Grenzen des Feldes sich mit den anatomischen

Grenzen des Gehirns oder des Individuums nicht decken. Diese Aussage hat einen rein *dynamischen Sinn* und darf selbstverständlich nicht in einem *lokalisatorischen Sinne missverstanden werden*, als ob sich der Denkprozess irgendwo im Raum, ausserhalb des organischen Substrates des Zentralnervensystems abspielen könnte. Das Feld eines Prozesses hat eine grössere Ausdehnung als der Ort, wo er abläuft. Auf Grund der Feldtheorie wird angenommen, dass die denkende Person — dynamisch gesehen — eine besondere Region innerhalb eines bestimmt strukturierten sozialpsychischen Feldes darstellt und die sich abspielenden Denkprozesse, deren Ort das Gehirn ist, durch die Struktur des Feldes bestimmt werden.

Analyse des Wirklichkeitsbegriffs (I).

Von

Folke Leander.

1) *Ausgangspunkt: Ästhetik und Erkenntnistheorie.* Die folgende Analyse des Wirklichkeitsbegriffs will an ihren Gegenstand vom Bereiche des ästhetischen Lebens her herantreten. Der Ausgangspunkt ist zwar ungewöhnlich aber nichtsdestoweniger fruchtbar. Die Unvollkommenheit der üblichen Analysen des Wirklichkeitsbegriffes hat ihren Grund grade darin, dass das ästhetische Problemgebiet von den Philosophen weitgehend vernachlässigt worden ist. Wenn nämlich das Interesse für ästhetische Fragen grösser wäre, würde man sich kaum damit zufrieden gegeben haben, Dichtung und Phantasie mit Halluzinationen, Träumen und Sinnestäuschungen in eine Ebene zu stellen, als ob sie für den Erkenntnistheoretiker gleichwertige Dinge wären. Der Gegensatz zwischen der Welt der Dichtung und der Wahrnehmung bildet den Ausgangspunkt für die folgende Analyse, und es wird sich zeigen, dass Halluzinationen u. dgl. in die letztere Welt, nicht aber in die erstere gehören.

2) *Die Welt der Dichtung und die Welt der Wahrnehmung.* In erkenntnistheoretischen Diskussionen ist es, wie gesagt, gebräuchlich, alle möglichen Arten von unwirklichen Vorstellungen in einer Gruppe zu vereinigen und sie alle auf dieselbe Weise zu behandeln. Die Welt der Dichtung, die reinen Phantasieschöpfungen, werden in dieselbe Gruppe gebracht wie Halluzinationen, Träume und Sinnestäuschungen. Das gewöhnliche Raisonnement dabei ist, dass wir auf Grund des Kohärenzkriteriums diese Erscheinungen aus der Welt der Wirklichkeit

ausschliessen. Wer auf Grund seiner Halluzinationen oder Phantasien handelt, kommt bald dahinter, dass er sich im Irrtum befindet. Die Folgen seines Handelns sind es also, die letztlich entscheidend sind für die Richtigkeit seiner Wirklichkeitsurteile. Das kann auch so ausgedrückt werden, dass das Wirklichkeitsurteil immer prädiktiv und damit verifizierbar und falsifizierbar ist. Es ist immer nur hypothetisch, da die erwartete Verifikation eben auch ausbleiben kann.

Dieses als richtig angenommene Raisonnement vermengt jedoch Dinge, die auseinander gehalten werden müssen. Es trifft durchaus zu auf Träume, Halluzinationen und andere Illusionen, deren Unwirklichkeit zweifellos in der oben angegebenen Weise durch das Kohärenzkriterium erwiesen wird. Aber auf die Welt der dichterischen Phantasie kann diese Theorie nicht angewandt werden, denn um ihre Unwirklichkeit wissen wir, auch ohne dass sie durch spätere Folgen erhärtet würde. Da wir nämlich die Entstehung der dichterischen Schöpfung kennen, brauchen wir nicht erst die Zukunft abzuwarten, um über ihre Unwirklichkeit zu entscheiden. Sich wahrnehmend verhalten ist etwas anderes als sich phantasierend verhalten. Wir brauchen nicht die Folgen abzuwarten, um zu wissen, dass das, was wir in der Phantasie hervorbringen, unwirklich ist. Das Einzige, was für ein solches Urteil erforderlich ist, ist, dass wir uns über die Art und Beschaffenheit unserer eigenen Aktivität im klaren sind. Umgekehrt wissen wir auch, und zwar gleichfalls unabhängig von späteren Folgen, wann wir uns wahrnehmend verhalten. Wir mögen Halluzinationen oder Wirklichkeit wahrnehmen: an diesem Punkte meiner Argumentierung ist das gleichgültig. Ich will hier nur den Unterschied zwischen zwei Verhaltungsweisen feststellen, von denen wir unabhängig von späteren Konsequenzen wissen, nämlich zwischen Phantasie und Wahrnehmung. Schon indem wir auf die Entstehung unserer Anschauungserlebnisse die Aufmerksamkeit richten, gliedern sie sich uns in zwei Gruppen: in Wahrnehmung und Dichtung. Die Welt der Wahrnehmung wird ihrerseits mittels des Kohärenzkriteriums aufgeteilt in Halluzinationen etc. und Wirklichkeit.

3) *Die Möglichkeit nicht-prädiktiver Urteile.* Es ist möglich, ohne Prädiktion von der Welt, wie sie mir erscheint, von meinem eigenen Tun und den Resultaten dieses Tuns zu erzählen. So enthält die Aussage: »Ich verhalte mich wahrnehmend und sehe etwas, das wie ein Vogel aussieht» nichts Prädiktives. Sie wird nicht dadurch falsifiziert, dass sich im nächsten Augenblick die Erscheinung des Vogels in die Erscheinung eines Aeroplans verwandelt. Dasselbe gilt von der Aussage: »Ich verhalte mich phantasierend und sehe das Bild eines Vogels». Wenn der Leser sich an dem ersten Teil dieser Aussagen stösst, so können wir zunächst die Bestimmung der Verhaltungsweise fortlassen und einfach sagen: »Ich sehe etwas, das wie ein Vogel aussieht». Die Aussage lässt es nun unbestimmt, ob ich mich wahrnehmend oder phantasierend verhalte. Was hier ausgesagt wird, weist in keiner Weise über den Jetztpunkt hinaus und wird nicht dadurch berührt, dass sich im nächsten Augenblick die Erscheinung in etwas ganz anderes verwandelt. Es wäre prinzipiell vielleicht möglich, das Nervensystem des Sprechenden zu untersuchen, um zu konstatieren, dass er nicht gelogen hat. Aber das wäre dann eine äussere Massnahme, die auf keine Weise aus dem Sinn des Satzes selbst folgt, denn der Satz enthält selbst keine Hinweise auf Verifikationsmöglichkeiten. Er äussert sich nur über das Gegenwärtige.

Wenn der Satz als Klassifikation des Gesehenen unter dem Begriffe »Vogel» aufgefasst würde, enthielte eine solche Klassifikation gleichfalls keine Prädiktion über das, was mit dem so Klassifizierten geschehen wird. Man kann sich auch den Fall denken, dass das Gesehene unbestimmt apperzipiert und die Klassifikation daher unsicher ist. Aber in diesem Fall unterscheidet man zwischen dem Gesehenen und dem unsicheren Klassifikationsakt, wobei der Satz so formuliert werden könnte: »Ich sehe etwas, das als Vogel klassifiziert werden zu können scheint». Der Richtigkeit einer solchen Aussage kann man vollkommen gewiss sein, da sie ja nicht im nächsten Augenblick durch eine Veränderung des Sehbildes falsifiziert wird.

Es geht aus dem Gesagten hervor, dass es Sätze gibt, die jen-

seits aller Verifizierbarkeit liegen, aber doch wahr sein können. Man tut gut, diesen Umstand nicht zu bagatellisieren. Auch wenn der recht hätte, der meint, dass solche Wahrheiten die Wissenschaft nicht interessieren — aber ich glaube weiter unten zeigen zu können, dass er durchaus nicht recht hat — so kann jedenfalls der Philosoph nicht uninteressiert an ihnen sein.

Die Behauptung, dass solche Sätze nur »subjektive Gültigkeit» haben, ist doppeldeutig. Wenn sie besagt, dass nur eine Person mit Sicherheit wissen kann, ob sie wahr sind, so ist das natürlich richtig. Aber die Wahrheit ist nichtsdestoweniger über alle subjektiven Meinungen erhoben. Men nehme einmal an, dass eine Person einen Hasen *sieht*, ein Gewehr nimmt und schiesst, um dann zu finden, dass er einen Menschen erschossen hat. Wenn er vor Gericht steht, gelingt es ihm vielleicht nicht, jemand zu überzeugen, dass er wirklich klar und deutlich das Bild eines Hasen gesehen hat. In diesem Sinne ist seine Gewissheit nur »subjektiv gültig». Aber gleichwohl weiss er, was die von allen subjektiven Auffassungen unabhängige Wahrheit ist, auch wenn er der einzige ist, der diese Wahrheit weiss.

Wenn es also möglich ist, unprädiktiv von dem zu erzählen, *was* man erlebt, so ist nicht einzusehen, warum man nicht ebenso auch erzählen kann, *wie* man es erlebt, wie etwa in den oben angeführten Beispielen: »Ich verhalte mich wahrnehmend und sehe . . .» und »Ich verhalte mich phantasierend und sehe . . .» Vielleicht will einer unser unmittelbares Wissen von der Art unseres eigenen Tuns in Frage stellen, dann mag er die Konsequenzen aus diesem seinem Standpunkt ziehen. Können wir nicht wissen, dass wir die Tätigkeit des Verifizicrens ausüben, wird auch das Kriterium der Verifikation ungültig. Und hast du damit nicht, mein lieber Opponent, den Ast abgesägt, auf dem du selbst sitzt?

Es wäre natürlich verfehlt, den Urteilscharakter von Sätzen wie den oben angeführten leugnen zu wollen. Da sie einen Wahrheitsanspruch in sich enthalten, sind sie natürlich Urteile und keine blossen Ergiessungen. Aber gibt es nicht-prädiktive

Urteile, so gibt es neben dem prädiktiven Denken eine andere Art von Denken und eine andere Art von Logik.

4) *Die gespürte Adäquatheit der Worte.* Bei dem oben beschriebenen Typus ist keine äussere Verifikation notwendig, denn die Gültigkeit meines Urteils wird nicht dadurch aufgehoben, dass die Erscheinung des Vogels sich in die Erscheinung eines Aeroplans verwandelt. Aber können nicht Fälle vorkommen, wendet vielleicht jemand ein, wo ich nicht sicher bin, dass der Ganzheitseindruck, das »Quale», das ich zuerst wahrnahm, wirklich zutreffend mit dem Worte vogelähnlich bezeichnet werden kann. Zweifellos. Vielleicht war es in Wirklichkeit eine Fledermaus, die ich sah, und die schnellen unruhigen Flügelbewegungen liessen mich die Benennung »vogelähnlich», die sich mir zuerst auf die Lippen drängte, als inadäquat empfinden. Fälle dieses Typus kommen oft vor, aber ebenso sicher ist, dass wir oft sofort die Benennung als adäquat empfinden (oder falls sich zu dem wahrgenommenen Quale nicht sofort ein Wort gesellt, wir es wenigstens mit zweifelloser Gewissheit als etwas Bekanntes und früher Erlebtes wiedererkennen). Qualia der Anschauung sind mit Worten verbunden, die sich spontan auf die Lippen drängen. Das Gefühl für die Adäquatheit: die Übereinstimmung des Wortes mit dem Wahrgenommenen, ist eine letzte Gewissheit, die in der ganzen Erkenntnisstruktur vorausgesetzt wird. Das sichere Urteil »Das ist etwas Vogelähnliches» kann auch formuliert werden: »Ich empfinde das Wort vogelähnlich als adäquat dafür». Ein solches logisches Urteil kann nicht vollzogen werden, wenn man das Gefühl hat, dass die Benennung inadäquat ist. Der wesentliche Punkt ist jedoch, dass es eine zweifellose Gewissheit gibt [1].

---

[1] Diese Gewissheit ist in der Tat eine Seite der absoluten Gewissheit der Erinnerung, wovon weiter unten die Rede sein wird (§ 13). Zwar kann man die Erinnerung verifizieren, aber andererseits wird die Gewissheit der Erinnerung in allen Verifikationsprozessen vorausgesetzt, die unrealisierbar wären, wenn man von Augenblick zu Augenblick vergässe, was man unmittelbar vorher getan hat. Auf dieselbe Weise wird das spontane Wiedererkennen vorausgesetzt, die empfundene Adäquatheit der Benennungen, bei allen Verifikationsprozessen.

5) *Zwei Arten von nicht-prädiktiven Urteilen: erzählende (historische) und generelle (philosophische).* Nach der Darstellung, die z. B. C. I. Lewis von der Natur des Denkprozesses gibt[1], ist alles Denken in seiner Anwendung auf konkrete Erscheinungen prädiktiv. Es ordnet eine konkrete Erscheinung in einen schematischen Zusammenhang ein, damit wir voraussehen können, was auf sie folgt. Der Gegenstand von C. I. Lewis' Forschungen ist also der prädiktive Denkprozess selbst. Die Methode, mit welcher er den prädiktiven Denkprozess erforscht, nennt er Reflexion. Was bedeutet dann Reflexion und wie geht sie vor sich? Ist die Erforschung des prädiktiven Denkprozesses selbst ein prädiktiver Denkprozess? Lewis scheint es für selbstverständlich zu halten, dass dies der Fall ist; aber so einfach ist die Sache nicht.

Offenbar legt man in der Reflexion Rechenschaft über das, was im prädiktiven Denkprozess geschieht, ab; man *erzählt* davon. Ich kann erzählen von dem, was in einem einzelnen prädiktiven Denkprozess geschieht; z. B. dass ich das, was ich dort hinten am Himmel sehe, als einen Aeroplan deute, obgleich es wie ein Vogel aussieht. Ich kann auch von einzelnen Beispielen abstrahieren und einen generellen Bericht abgeben über den Verlauf prädiktiver Denkprozesse. Zwei Arten von Bericht sind also möglich: Bericht über den einzelnen prädiktiven Denkprozess und Bericht über den prädiktiven Denkprozess im allgemeinen. Die Erkenntnistheorie erstrebt natürlich einen generellen Bericht, aber sie stützt sich durchgehends auf Beispiele, auf Analysen einzelner prädiktiver Denkprozesse.

Wie sieht die Beschreibung eines einzelnen prädiktiven Denkprozesses aus? Ein Bericht über eine Forschungsarbeit, die man ausgeführt hat, kann als Beispiel dienen. Man erzählt, was man getan hat, warum man es getan hat und welche Konsequenzen seiner Handlungen man konstatieren zu können glaubte. Man erzählt mit andern Worten ein Erlebnis, das man gehabt hat.

Ohne lebende Vergangenheit, die zu bezweifeln oder zu einem Problem zu machen niemandem einfällt, wäre kein Erkenntnisleben möglich.

[1] Mind and the World-Order, 1930.

Man schreibt die Geschichte dieses Erlebnisses, oder, wenn man will, ein Stück Selbstbiographie. Nun können ja mehrere Personen gemeinsam eine Forschungsarbeit betreiben, und in diesem Fall ist es dann ihr gemeinsames Erlebnis, das beschrieben wird. Die Geschichte des Forschungsprozesses braucht also nicht individuelle Biographie zu sein. Die Entwicklung der modernen Physik seit Galileo Galilei kann als ein grosser gemeinsamer Forschungsprozess aufgefasst werden; und die Beschreibung dieses Forschungsprozesses rekapituliert den Prozess Schritt für Schritt, indem sie erzählt, was geschehen ist.

In derselben Weise kann jeder von uns über seine prädiktiven Denkprozesse Bericht erstatten. Ich kann beschreiben, wie ich kürzlich etwas am Himmel sah, das ich für einen Vogel hielt, und wie es sich dann zeigte, dass diese Prädiktion unrichtig war, dadurch dass unerwartete Dinge geschahen und der betreffende Gegenstand sich mit einmal wie ein Aeroplan verhielt. Diesen prädiktiven Denkprozess kann ich einer anderen Person erzählen, und das ist dann offensichtlich ein Stück Geschichte, die ich erzähle. Will ich dann generalisieren und unter Abstraktion von Einzelfällen darlegen, was in prädiktiven Denkprozessen überhaupt geschieht, setze ich offenbar als Material gerade diese Berichte über Einzelfälle voraus. Historische Berichte liegen also der erkenntnistheoretischen und logischen Forschung zugrunde.

Die Grundlage all unserer Erkenntnis ist das ständige Erzählen des Menschen für sich selbst und an andere von allem, was er erlebt hat. Ein Bericht von diesem Typus kann reine Erdichtung sein, aber auch Wahrheitsanspruch haben; und dieser Wahrheitsanspruch schliesst nicht Verifizierbarkeit ein. In dem Bericht äussert man sich nicht prädiktiv über das, was etwas *ist*, sondern als was es mir erscheint. In einem Tagebuch steht vielleicht: »Den 22. August. In weiter Ferne sahen wir einen Küstenstrich, einen blauen Streifen, der bald unter den Horizont verschwand.» In Wirklichkeit war es vielleicht eine Wolkenbank, die sie am Horizonte sahen; aber richtig verstanden ist der Bericht nichtsdestoweniger wahr, nämlich als Bericht dessen, was die betreffende Person faktisch erlebte. Daraus kann man schliessen, dass

ein Bericht streng genommen nichts Prädiktives enthält: die Worte haben hier nicht prädiktive Bedeutung.

Der Bericht liegt aller anderen Erkenntnis zugrunde. Der Naturwissenschaftler z. B. muss ständig sich selbst und anderen Rechenschaft darüber ablegen, was er bei seinen Experimenten tut und beobachtet. Der Bericht, die Beschreibung der phänomenalen Wirklichkeit ist also primär; sekundär ist die Frage, was die Erscheinungen eigentlich prädiktiv »sind»; erst mit dieser letzteren Frage wird die Verifizierbarkeit zum Kriterium.

6) *Der Kosmos der historischen Erkenntnis.* Wenn man über einen prädiktiven Denkprozess berichtet, so erzählt man natürlich die ganzen Situationen, so wie man sie erlebte. Von seinen Handlungen in abstracto erzählen wollen, ohne zugleich die Situation zu beschreiben, in der sie sich ereignen, würde zu nichts als Nonsens führen. Man kann ja über sein eigenes Tun nichts aussagen, ohne zugleich das zu beschreiben, was man tut und sieht und hört und denkt. Man erzählt ein ganzes Erlebnis in seiner unlöslichen Verflechtung von Aktivität und Passivität, von Handeln und Leiden, von *doing* und *undergoing*, von motorischer Aktivität und sensorischen Folgen dieser Aktivität. Man kann dazu bemerken, dass ein Bericht über einen Forschungsprozess alles für die Situation Irrelevante weglässt. Das ist gewiss richtig, aber in jedem Fall ist es doch eine partielle Situation, über die berichtet wird; wie kurzgefasst auch meine Erzählung von dem Vogel und dem Äroplan war, so war es doch eine sich entwickelnde Situation, die ich dem Leser erzählte.

Ein solcher Bericht bedeutet nicht atomistische Zertrümmerung. Denn erstens werden ja immer nur ganze Situationen erzählt, und zweitens können die in Entwicklung befindlichen Situationen, die Erlebnisse, die berichtet werden, auch unbegrenzt umfassend sein. Wenn Sven Hedin von einer Reise berichtet, die er in Asien gemacht hat, so erzählt er ein grosses zusammenhängendes Erlebnis, so wie er es erlebte. Und diese Schilderung kann nicht dadurch widerlegt werden, dass das eine oder andere in dem Bericht »objektiv» unrichtig ist. Er schreibt vielleicht: »In der Ferne sahen wir das mächtige Bergmassiv des Karakorum

zum Himmel emporragen», während eine objektive Untersuchung zeigt, dass es garnicht der Karakorum sondern ein ganz anderer Berg war. Aber soweit Sven Hedin erzählt, was er und seine Begleiter faktisch erlebten und dachten, kann sein Bericht in einem gewissen Sinne wahr sein, unabhängig davon wie es sich »wirklich» verhielt.

Weiter kann man fragen, ob die anderen Personen, die feststellen, dass der betreffende Berg nicht der Karakorum war — wir nehmen an, dass sie selbst zum Zwecke der Kontrolle eine Expedition dorthin machen — etwas anderes tun können, als ihrerseits von ihren Erlebnissen und Schlussfolgerungen erzählen. Und die objektive Kontrolle besteht darin, die Erlebnisse mit einander zu vergleichen. Kein Mensch kann jemals aus seiner phänomenalen Welt heraustreten und kann nichts anderes tun als erzählen, was er konstatiert und beobachtet, was er plant und verifiziert.

Auch kollektiv tritt die Menschheit niemals aus ihrer gemeinsamen phänomenalen Welt heraus — aus dem Rahmen der Berichte, die wir ständig uns selbst und anderen ablegen. Morgen kann es sich zeigen, dass etwas »in Wirklichkeit» ganz anders gewesen ist, als wir bisher geglaubt haben; aber wir wissen es durch die Berichte, die die Forscher davon geben, wie sie neue Fakten festgestellt haben, die mit älteren Theorien unvereinbar sind. Dann gibt es neue Berichte, die mit den alten verglichen werden, wobei die Vereinbarkeit des Alten und Neuen dadurch aufgezeigt wird, dass die neuen Theorien auch die alten Beobachtungen zu erklären imstande sein müssen. Die phänomenale Welt des Berichtes wird also ständig erweitert, aber nirgends durchbrochen. Die Menschen können nun einmal nicht aus ihr heraustreten, so wenig wie sie aus ihrer eigenen Haut kriechen können.

7) *Der Platz des prädiktiven Denkens ist innerhalb des Kosmos der historischen Erkenntnis.* Die Aufgabe des prädiktiven Denkprozesses ist es, uns das phänomenale Universum oder den Kosmos der historischen Erkenntnis ständig erweitern zu helfen. Nehmen wir an, dass die Gesellschaft auf dem Schiffe die prä-

diktive Hypothese aufstellte, dass das, was sie wirklich sah, ein Küstenstrich sei. Wenn sie nun in Übereinstimmung mit dieser Prädiktion handelte, könnte sie ihre Erfahrung durch das Gesehene erweitern. Sie könnte sich dorthin begeben und feststellen, dass ein Küstenstrich dort, wo sie ihn gesehen zu haben glaubte, nicht vorhanden war. Oder — wenn dort eine Küste war — so würde sie sie finden und sie näher erforschen. Aber all diese Unternehmungen sind nur eine ständige Erweiterung ihrer historischen Erkenntnis oder ihrer phänomenologischen Welt und führen sie natürlich nicht für einen Augenblick aus dieser hinaus. Das System von Handlungsregeln, das die prädiktiven Denkprozesse darstellen, ist also ein Instrument für die Erweiterung der historischen Erfahrung, kann aber niemals dazu dienen, diese zu durchbrechen.

8) *Common sense-Realismus ist Historismus.* Es gibt eine Art Common sense-Realismus, vertreten von Docent Ingemar Hedenius (wenn auch nur in mündlichen Diskussionen, und noch nicht systematisch im Druck vorgelegt), der einen Rückgang von einem übersubtilen philosophichen Skeptizismus zu den primären Gewissheiten bedeutet, die niemand bezweifeln kann. Die logischen Positivisten verkünden uns, dass keine absolute Gewissheit über empirische Dinge möglich ist, weil eine Verifikation niemals vollständig sein kann, sondern für ewig partiell bleiben muss. Dieser Auflösung aller absoluten Gewissheiten stellt Hedenius ein *argumentum ad hominem* gegenüber: kannst du wirklich daran zweifeln, dass du diese oder jene Person bist, dass die Erde rund ist u. s. w.? Wenn gesunde Vernunft an diesen Dingen nicht zweifeln kann, so muss — meint Hedenius — die positivistische Lehre von der Unmöglichkeit absoluter Gewissheit unrichtig sein.

So weit Docent Hedenius. Was er weiter für Konsequenzen aus seinen common sense-Ideen zieht oder ob sie nur ein vereinzelter Gedanke sind, ist mir unbekannt. Ich habe jedoch selbst die Idee absoluter Gewissheiten in einer früheren Schrift ver-

fochten, wo ich auch die logische Struktur dieser Gewissheit klarzulegen versucht habe [1].

In erster Linie muss bemerkt werden, dass die absolute Gewissheit, die wir von verschiedenen täglichen Dingen haben, sich nicht auf die Zukunft beziehen kann. Ich bin mir mit Hedenius absolut gewiss darüber, dass die Erde rund ist: aber der Erdball könnte ja in der nächsten Sekunde explodieren. Die Gewissheit betrifft also die Vergangenheit bis zur Gegenwart, ist also *historische* Erkenntnis. Unsere gemeinsame Gewissheit darüber, dass die Sonne rund ist, ist ebenfalls auf der Tatsache gegründet, dass die Menschen sie immer rund gefunden haben — also auf deren gegenseitigen Berichten über ihre Erfahrungen. Diese historisch-phänomenologische Erfahrung ist absolut gewiss und also unabhängig davon, dass die Sonne eventuell morgen auf Grund irgend einer inneren Eruption oder äusseren Kollision als spulförmig befunden werden kann. Über die Sonne als Teil unserer historisch-phänomenologischen Erkenntnis — der Erkenntnis, die berichtet wird — haben wir absolute Gewissheit. Ebenso sicher wie wir nichts anderes wissen können, als was wir selber oder andere erfahren haben, ebenso sicher betrifft all unser Wissen die historisch-phänomenologische Wirklichkeit.

Es scheint mir also, dass das, was Docent Hedenius in seiner common sense-realistischen Gewissheit entdeckt hat, ganz einfach die Gewissheit der historischen Erkenntnis ist, die nicht von der Bemerkung der Positivisten über die partielle Natur aller Verifikationen berührt wird. Die logische Struktur des gewissen Urteils »die Sonne ist eine Kugel» ist also: »Alles was die Menschen bisher hinsichtlich der Sonne haben konstatieren können, stimmt mit der Idee von ihrer Kugelform überein.» Da Hedenius zu seiner Gewissheit über die Kugelform der Sonne oder Erde wohl kaum unabhängig von den Berichten anderer Menschen gekommen sein kann, kann er schwerlich leugnen, dass seine Gewissheit historischer Natur ist. Wenn vielleicht nachgewiesen würde, dass die Sonne spulförmig ist, obwohl wir sie

[1] Erfarenhetsbegreppet från estetikens utgångspunkter (G. H. Å. 1942) sid. 44—46.

immer in Längsachsenrichtung gesehen haben, so würde dadurch das historische Urteil »die Sonne ist eine Kugel» nicht falsifiziert werden (da ja sein logischer Gehalt der oben analysierte ist), wohl aber das prädiktive Urteil »Die Sonne ist eine Kugel». Nur die historische Erkenntnis kann absolut gewiss sein, denn über die Zukunft wissen wir nichts mit Sicherheit.

9) *Die erweiterte Erfahrung von dem, was die Dinge »eigentlich» sind.* Die beiden Urteile über das, was die Gegenstände »sind» und wie sie sich phänomenologisch ausnehmen, sind im Vorhergehenden bezogen worden auf das prädiktive Denken auf der einen Seite und die feststellende Wahrnehmung auf der andern. Aber die weitere Analyse hat zu der Einsicht geführt, dass niemand von uns, ebensowenig wie die Menschheit überhaupt, einen anderen Kontakt mit der Wirklichkeit hat als die feststellende Wahrnehmung — dass die Menschheit als Ganzes ihren Erfahrungsinhalt weder überschreiten kann noch will. Das prädiktive Denken und damit alle Erforschung dessen, was die Dinge »eigentlich» sind, führt uns somit nirgends über den Kosmos der historischen Erkenntnis hinaus. Was die feststellende Wahrnehmung feststellt, braucht keine atomistischen Protokollsätze zu sein, sondern kann ein grosses zusammenhängendes Erlebnis, etwa eine Reiseschilderung, sein. Wenn das Wahrgenommene oder Festgestellte so über das Jetzt hinaus zu einem grossen zusammanhängenden Ganzen erweitert ist, ist es gross genug, um auch die Resultate aller Prädiktions-Verifikationsprozesse in sich zu fassen. Was die Dinge »sind», kann nun in den Kosmos der historischen Erkenntnis eingeordnet werden, weil wir nun eine genügend grosse historische Erfahrung von den Dingen haben.

Insofern als eine Verifikation niemals mehr als partiell sein kann, müssen die prädiktiven Urteile für ewig hypothetisch bleiben; aber insofern als Verifikation überhaupt stattfindet, wird der Kosmos der historischen Erkenntnis erweitert, der in der Tat gross genug ist, um die ganze uns bekannte Welt zu umfassen. In *einem* Sinne ist unsere Erkenntnis dessen, was die Dinge »eigentlich» sind (im Unterschied zu bloss momentanen

Feststellungen der Erlebnisinhalte), absolut gewiss: wir können nämlich absolute Gewissheit darüber haben, was eine ausgedehnte (also nicht bloss momentane) Erfahrung von einem Gegenstande war. Eine solche ausgedehnte Erfahrung wird durch ein in Übereinstimmung mit den prädiktiven Begriffsregeln erfolgendes Handeln gewonnen. In diesem Sinne ist die Erkenntnis dessen, was die Gegenstände »eigentlich» sind, historische Erkenntnis. Eine prädiktive Erkenntnis gibt es nicht — von der Zukunft gibt es ja keine Erkenntnis. Und da der Kosmos der historischen Erkenntnis der Kosmos des Festgestellten und Wahrgenommenen (also des Berichteten) ist, so gibt es keinen Dualismus zwischen der Erkenntnis dessen, was die Dinge »eigentlich» sind, und den Resultaten der ausgedehnten historischen Wahrnehmung — ausser dem Dualismus, der darin liegt, dass diese historische Wahrnehmung mit Hilfe der prädiktiven Handlungsregeln immer noch mehr erweitert werden kann. Auch die Erkenntnis dessen, was die Dinge »eigentlich» sind, ist berichtete Erkenntnis. In dem Masse wie die historische Erfahrung erweitert wird, wird das prädiktive Begriffsnetz vom Kosmos der historischen Erkenntnis absorbiert und erhält dort einen neuen Status [1].

Natürlich ist die Natur »unabhängig» von den kleinen Wesen, die auf der Schale des Planeten Tellus herumkriechen. Aber all unsere *Erkenntnis* von dieser Natur wird gewonnen durch die Verhaltungsweise, die ich hier die feststellende Wahrnehmung genannt habe, und ist historische Erkenntnis. Dass es viel mehr in der Natur gibt, das feststellbar (konstatierbar) ist und das berichtet werden *könnte*, als was faktisch von einem Menschen festgestellt oder konstatiert worden ist, ist selbstverständlich. Die historische Erkenntnis, die wir Menschen besitzen, umfasst nicht alles, was im Universum geschehen ist. Unsere Erfahrung ist jedoch genügend umfassend gewesen, um über Verschiedenes aussagen zu können, was es »eigentlich» ist — vorausgesetzt dass wir dabei nicht über das hinausgehen, was wir faktisch (histo-

[1] Vgl. Erfarenhetsbegreppet från estetikens utgångspunkter, S. 25 ff., wo die »absorbierten» Begriffe analysiert werden.

risch) wissen und was richtig bleiben muss, was auch immer die Zukunft für Entdeckungen in ihrem Schosse bergen mag.

10) *Die Welt der Wirklichkeit ist die der Willenshandlung; die Welt der Dichtung ist die der blossen Impulse.* Ich kehre zu dem Gegensatz zwischen der Welt der Dichtung oder Phantasie und der Welt der Wahrnehmung zurück. Wie können wir in jedem einzelnen Fall entscheiden, ob eine Anschauung der einen oder der anderen Welt angehört? Der Unterschied liegt nicht darin, dass die eine ästhetisch gestaltet ist, aber die andere nicht. Es lässt sich zeigen, dass es ästhetische Gestaltung in aller alltäglichen Wahrnehmung und in aller Anschauung überhaupt gibt. In den Anschauungen selbst scheint nichts enthalten zu sein, was sicher darüber entscheidet, in welche der beiden Welten sie gehören. Der Unterschied liegt in der Genese: wir teilen die Anschauungen in Wahrnehmungen und Phantasien ein, und zwar geleitet von der Verhaltungsweise in uns selbst, aus der sie hervorgingen. So weit haben unsere früheren Überlegungen uns geführt. Aber kann über diese beiden Verhaltungsweisen nicht mehr gesagt werden?

Einen Leitfaden bietet der Umstand dar, dass unsere Handlungsreaktionen ausgeschaltet sind, wo es sich um die Welt der Dichtung handelt. Man ist sich ja bewusst, dass man in Shakespeares Hamlet nicht handelnd eingreifen und etwas am Verlauf der Ereignisse ändern kann. Die Welt der Wirklichkeit ist dagegen in einer ganz anderen Weise unserem Handlungsleben koordiniert. Man kann einwenden, dass wir auch keine Lust verspüren, in das Leben des 15. Jahrhunderts einzugreifen und irgend etwas an den Ereignissen dieser Zeit zu verändern, obgleich diese unzweifelhaft wirklich gewesen sind. Aber selbst die Ereignisse des 15. Jahrhunderts sind unserem Handlungsleben auf eine ganz andere Art als die Welt der Dichtung zugeordnet. Wir haben Dokumente und Ruinen der vergangenen Jahrhunderte, und sie locken die Forscher zu Archivstudien und Ausgrabungen. Die Ereignisse dieser vergangenen Jahrhunderte gehören in dieselbe Welt wie unsere eigenen Handlungen, was jedoch für die Begebenheiten im Hamlet nicht zutrifft. Niemand

sucht nach Denkmälern der Ereignisse des Shakespearedramas. Wir müssen also schliessen, dass die Welt der Wirklichkeit unserem handelnden Leben auf eine ganz andere Weise koordiniert ist als die der Dichtung.

Wer handelndes Leben sagt, sagt auch körperliches Sein. Die Welt, in die mein eigener Körper gehört, ist die wirkliche Welt. Und hier ist der Ort, auf einen wichtigen Umstand hinzuweisen, der uns in unserer Analyse einen Schritt weiter helfen kann: das Existenzbewusstsein jedes Menschen ist eine apriorische Gewissheit. Das denkende und sprechende Wesen ist sich absolut gewiss darüber, selbst zu existieren, gemäss dem Cartesianischen Satze *cogito ergo sum.* Die Positivisten behaupten, dass alle apriorische Wahrheit analytisch ist, während empirische Erkenntnis nur wahrscheinlich ist, aber sie vergessen dabei, dass der Denkende der Existenz seines eigenen Denkprozesses mindestens ebenso gewiss ist wie der Richtigkeit von Newtons Binomialtheorem — vermutlich bedeutend gewisser. Wenn auch *die Wahrheit an sich* im platonischen Himmel gilt, so ist doch jeder menschliche Denkprozess ein existentielles Geschehen, das auf dem Grunde der Anschauung ruht, auf all dem konkreten »gerade dies», das die Existentialität ausmacht. Aber Anschauung und konkreter Erlebnisinhalt setzen körperliche Existenz voraus. Die Gewissheit von der Realität des Wahrgenommenen (»Ich sehe etwas, das wie ein Vogel aussieht») ist unauflöslich verbunden mit der Gewissheit von der Realität meines eigenen wahrnehmenden Körpers; es handelt sich in beiden Fällen in der Tat um ein und dieselbe Gewissheit, denn die Aktivität des Wahrnehmens ist nicht ohne körperliches Sein denkbar — man mag dann das letztere »idealistisch» oder »realistisch» deuten.

Der Körper und das handelnde Leben hängen so aufs engste mit der Welt der Wahrnehmung zusammen — so weit hat unser Raisonnement uns geführt. Aber einige dunkle Punkte harren noch der Aufklärung. Auch die Welt der Phantasie hängt auf ihre Weise mit dem Handlungsleben zusammen, da ja alle ästhetische Tätigkeit zugleich eine Art organischen, physiologischen Tuns ist. Es gilt also, diese verschiedenen Formen der

Tätigkeit näher zu bestimmen. Um ihren Unterschied zu verstehen, ist es notwendig, einen Umweg zu machen und die Natur des Willenslebens zu untersuchen. In jeder Handlungssituation werden wir nach einer Menge verschiedener Seiten gezogen und werden von einer Menge verschiedener Reize zum Handeln getrieben. Aber in der Handlung kann man nicht mehr als eine Sache auf einmal tun, und so gibt es also eine Menge Impulse, die *nicht* in Handlung umgesetzt werden. Den Impuls, der in Handlung umgesetzt wird, will ich Willen nennen; die, welche nicht in Handlung umgesetzt werden, nenne ich blosse Impulse. Um nun zu dem eigentlichen Problem zurückzukehren: die blossen Impulse scheinen mir der Stoff zu sein, aus dem die Phantasieträume gemacht werden, während die sensorischen Folgen unserer Willenshandlungen der Welt der Wahrnehmung angehören [1]. Der Wahrnehmungsakt ist in der Tat immer eine Willenshandlung.

Es findet sich ein interessantes Kapitel in John Landquists Buch »Människokunskap», betitelt »Die Welt der Anlage» (anlagets värld), das auf unser Problem ein Licht werfen kann. »Jenseits der gestalteten Persönlichkeit des Menschen», schreibt Landquist, »jenseits von den Gewohnheiten, die er erworben, und Beschlüssen, die er gefasst hat und fasst, liegt eine grosse Welt: die Welt der Anlagen. Sie enthält die Neigungen und das schöpferische Vermögen des Menschen, die im Individuum angelegt sind, die aber durch die Hemmung verwirklichter Anlagen und den Druck des äusseren Lebens in der Unterwelt des Ungeborenen zurückgehalten sind. Aber diese Anlagen bringen sich in die Erinnerung. Sie spuken in den Tagträumen.» (S. 173). Der Unterschied zwischen den verwirklichten und den unverwirklichten Anlagen hängt nahe mit dem Unterschied zwischen realen historischen Erlebnissen und blossen Phantasieschöpfungen zusammen. Die Welt, die ich handelnd zu schaffen mitgeholfen habe, ist die wirkliche Welt, während die Träume sich mit dem

[1] Vgl. »Due chiarimenti alla istorica e all'estetica» in Croce: Filosofia della pratica (1908), S. 169 ff.

befassen, was hätte sein *können.* Von der Ästhetik her wird es möglich, das Wirklichkeitsproblem zu packen.

Wirklich nennen wir die sensorischen Konsequenzen unserer Willenshandlungen und das ganze damit zusammenhängende Kohärenzsystem. Wie die Uppsalaphilosophen hervorgehoben haben, bedeutet Kohärenz nicht dasselbe wie Wirklichkeit; unwirkliche, aber vollkommen kohärente Systeme sind denkbar, und das wirkliche Kohärenzsystem muss von andern durch ein anderes Kriterium als das der Kohärenz unterschieden werden. Aus dem oben Gesagten geht hervor, worin dieses grundlegende Wirklichkeitskriterium besteht.

In diesem Zusammenhang kann es lehrreich sein, einen Augenblick darüber zu reflektieren, dass das Wort Wirklichkeit nahe mit den Worten Werk und Wirken zusammenhängt. Die Welt, in der wir wirken, ist die Welt der Wirklichkeit. Bezeichnend sind auch Ausdrücke wie »in der Tat» (schwedisch »i själva verket»), »in fact» oder »indeed», wie engl. »actual» und italien. »attuale» in der Bedeutung »wirklich» usw.

(Die abschliessende Fortsetzung folgt im nächsten Heft.)

DISCUSSIONS.

Zur Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften. Bemerkungen zu drei neuerschienenen Arbeiten. Von *Åke Petzäll.*

Die Problemlage der Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften soll hier im Anschluss an einige Schriften beleuchtet werden, die — zusammengestellt und miteinander verglichen — einen guten Überblick über wesentliche Seiten der Problematik geben. Ernst Cassirers »Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien» (Göteborgs Högskolas Årsskrift XLVIII, 1942: 1, Göteborg 1942), gibt in klarer Form eine Analyse des Objektes und der Methoden der Kulturwissenschaften, in der die eigene erkenntnistheoretische Methode, die in lebenslanger Forschung auf dem Gebiete der Ideengeschichte ausgebildet wurde, Schärfe in den Distinktionen und klaren Überblick ermöglicht. Ingjald Nissens »Strukturen av kulturvidenskabens metodelære» [Die Struktur der Methodenlehre der Kulturwissenschaft] (Det Norske Videnskabs-Akademi i Oslo, Oslo 1942) gehört einem anderen Typus an. Nissen hat auf dem Gebiet der psychologischen Forschung erlebt, dass es notwendig ist, eine klare Einsicht in die allgemeinen Voraussetzungen eines objektiven Verstehens menschlichen Geistes zu haben. Seine Autorität ist Max Weber, aber er konfrontiert Weber auch mit neueren Forschungen. Während Cassirer und Nissen erkenntniskritisch verfahren, schliesst sich Theodor Litt in seiner Arbeit »Das Allgemeine im Aufbau geisteswissenschaftlicher Erkenntnis» (Leipzig 1941) ausdrücklich an eine Metaphysik von hegelianischem Typus an. Von den drei genannten Verfassern hat Litt in erster Linie die begriffslogische Systematik zu erreichen gesucht. Für Nissen liegt das Hauptinteresse in der geisteswissenschaftlichen Apparatur und deren effektiver Handhabung. Für Cassirer wiederum ist es charakteristisch, dass er das ganze Forschungsgebiet mit Hilfe einer kritischen Untersuchung der Grundfunktion des menschlichen Geistes beleuchten will. Die drei Verfasser komplettieren also einander in der Weise, dass — schematisch ausgedrückt — von Litt gesagt werden kann, er verfahre systematisch konstruktiv; Nissen untersucht die technische Apparatur, und Cassirer gibt den historisch-kritischen Überblick. Es sind drei charak-

teristische Arbeiten, die zusammen einen grossen Teil der methodischen Problematik der Geisteswissenschaften umfassen; deswegen scheint mir eine vergleichende Untersuchung dieser Arbeiten von Interesse zu sein, besonders da gesagt werden kann, dass das Grundproblem in allen drei Arbeiten die Frage nach den Voraussetzungen der wissenschaftlichen Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes ist.

Am besten dürfte es sein, mit Litt zu beginnen. Seine Arbeit gibt ein Bild der Eigenart und Struktur der Problematik, welche in der knappen, aber konzisen Darstellung gut geeignet ist, als Einleitung in das ganze Problemgebiet zu dienen. Er geht methodisch nach einem festen und klaren Schema vor, welches seiner eigenen Ansicht nach seinen Grund »in der Sache selbst» hat. Die verschiedenen Untersuchungen in den vier Kapiteln des Buches stehen, wie der Verfasser sagt, in einem bestimmten Verhältnis zu »der Folge der Stufen, . . . in denen sich, das Ganze der auf den Geist bezüglichen Erkenntnis aufbaut» [1]. In einem einleitenden Kapitel wird die geisteswissenschaftliche Praxis geschildert. Schon auf diesem Stadium macht sich die Spannung geltend, die der methodischen Problematik der Geisteswissenschaften zugrunde liegt: die Spannung zwischen Besonderem und Allgemeinem, der Gegensatz zwischen dem individualisierenden und dem generalisierenden Verfahren. — Im zweiten Abschnitt seiner Arbeit untersucht Litt die Formen, durch die die empirische Erkenntnis in der Praxis faktisch zustande kommt. Diese Untersuchung ist also eine »Rückbesinnung» auf das empirische Verfahren, wobei er besonders auf die Funktion der Sprache aufmerksam macht, die eine Einheit zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen in den Geisteswissenschaften begründet. Aber durch rein beobachtende Betrachtungen dieser Art wird man nur zu einer Auffassung geführt, nach der »unser allgemeines Wissen über das Gefüge der menschlich-geschichtlichen Welt nur einen sehr relativen Grad von Sicherheit erreichen kann» [2]. Litt meint, dass Dilthey und viele andere nicht weiter gekommen sind. Um einen höheren Grad von Sicherheit zu erreichen, muss die Untersuchung vorgenommen werden, die Litt im 3. Kapitel ausführt — und die ihrerseits nur eine Rückbesinnung auf das Vorherige sein will. Eine logische Untersuchung der Geltungsvoraussetzungen der empirischen »Leistungsformen» zeigt, dass in die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes Elemente eingehen, die den Charakter eines Apriori haben. Aber es genügt nicht, nur den logischen Charakter und die innere Tragfähigkeit der apriorischen Voraussetzungen der Geisteswissenschaften festzustellen. Wir müssen eine neue Rückbesinnung anstellen. Wir müssen noch

[1] Litt, a. a. O. S. 95.
[2] A. a. O. S. 25.

eine Antwort auf die Frage nach dem »Sichselbstwissen des apriorischen Wissens» suchen. Dies ist die notwendige abschliessende Untersuchung, die Litt im vierten und letzten Kapitel unternimmt. — Dies als Einleitung.

Litt warnt den Leser davor, in dieser »Stufeneinteilung» Spitzfindigkeit und Haarspalterei zu sehen. Jede Form rückblickender Reflexion ist für das Verstehen der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis als solcher notwendig. Bei diesem Aufsteigen zeigt es sich nun, dass eine Metaphysik der Geisteswissenschaften die letzte Voraussetzung der Erkenntnis ist. »Wir erkennen so in dem, was die empirische Geisteswissenschaft in der ganzen Breite ihrer Arbeit voraussetzt, nichts Geringeres als eine in ihren Grundzügen eindeutig festliegende *Metaphysik*»[1].

Das Problem des Allgemeinen im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis formuliert Litt einleitend im Anschluss an Dilthey. Für Dilthey galt es zur Klarheit über die Beziehung zwischen dem »Einmaligen, Singularen, Individuellen auf der einen Seite und der allgemeinen Gleichförmigkeit auf der anderen Seite» zu kommen. Aufgrund einer historischen Betrachtung glaubt Dilthey zu finden, dass das Singulare und das Allgemeine in Wechselwirkung mit einander stehen.

Der Standpunkt Diltheys wird nur angedeutet, um einen Rahmen für das Problem zu geben. Später wird es schärfer formuliert. Es ist von Bedeutung, sich darüber klar zu werden, dass die Aussagen über das Individuelle »in den allgemeinen Wortbedeutungen der Sprache» formuliert sind. Das Problem, das darin liegt, dass das Einmalige mit Hilfe von nicht-individuellen Worten beschrieben werden muss — mit den blossen Eigennamen kommt man nicht weit — war wiederholt Gegenstand des Nachdenkens. Man kann nicht wie Rickert das Problem damit erledigen, dass man das Allgemeine nur als Mittel zur Erreichung des Einzelnen charakterisiert. Es ist nur eine Umschreibung, die am Problem vorbeigeht. Nicht selten hat man die Schwierigkeit dadurch verborgen, dass man einfach sagte, »die allgemeinen Wortbedeutungen seien, *soweit* sie in der Wissenschaft überhaupt und speziell in den Geisteswissenschaften auftreten, den Begriffen des klassifizierenden Denkens äquivalent»[2]. Derjenige, der in seiner Forschung nach dieser dogmatischen Behauptung verfahren wollte, würde seine wissenschaftliche Pflicht nicht erfüllen können, nämlich die vorliegende Sprache logisch zu reinigen und zu präzisieren. Die lebende, sich ständig entwickelnde Sprache steht in einem Gegensatz zu den Forderungen des klassifizierenden Denkens. Grade in dem Verhältnis

[1] Ibid. S. 43.
[2] A. a. O. S. 15.

der Sprache zum Besonderen kommt dieser Gegensatz deutlich zum Vorschein. In diesem Verhältnis müssen zwei mit einander zusammenhängende Faktoren beachtet werden. Am Objekt will die Sprache das Besondere in seiner ganzen Konkretion erfassen. Für das Subjekt ist die Sprache Ausdruck der »lebendigen Teilnahme des ganzen Menschen an diesem bestimmten Besonderen»[1]. Grade diese ihre doppelte Funktion ist es, welche die Sprache zu einem Bindeglied zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften macht; denn hier kommt es grade darauf an, bei der Erkenntnis des Einzelnen dieses Einzelne in seiner ganzen Konkretion zu fassen und sich gleichzeitig subjektiv in seine Wirklichkeit einzuleben.

In diesen Untersuchungen über die doppelte Funktion der Sprache bewegt sich Litt teilweise auf Wegen, auf denen auch Cassirer geht. An einer Stelle beruft sich Litt ausdrücklich auf Cassirer. Man könnte jedoch auch darauf hinweisen, dass man grade hier den Differenzpunkt bemerkt, an dem sich die beiden Forscher trennen. Nach einer teilweise polemisch gehaltenen und nicht immer zu Ende geführten Analyse zieht Litt die logischen Konsequenzen, die ihn auf dem Wege über das Apriorische zur Metaphysik der Geisteswissenschaften führen. Für Cassirer hingegen gibt die Symbolfunktion der Sprache Anlass zu einer Analyse der Faktoren, die dieser Funktion zugrunde liegen. Litt wendet sich an die Sphäre der Begriffe, während Cassirer der Ansicht ist, dass die vorliegende Problematik erst durchleuchtet wird, wenn man die Gebiete untersucht, die »unterhalb» der Begriffe liegen.

Litt sucht die apriorischen Voraussetzungen in der allgemeinen Erkenntnis der Lebenserfahrung, indem er die Frage stellt: »Was setze ich voraus, indem ich es dem Menschen zutraue, im Ineinandergreifen von Erlebnis, Ausdruck und Verstehen ein allgemeines Wissen um Menschliches zu erwerben?»[2] Er gibt unmittelbar eine Antwort. »Ich setze voraus, dass er eine Vielheit von inhaltlich abweichenden Erlebnissen nicht bloss sukzessive durchläuft, sondern auch sie in einem verlässlichen Gedächtnis festzuhalten, in Akten der Erinnerung getreulich zu reproduzieren, nach ihrer Bedeutung zu würdigen, nach ihrem Zusammenhang zu begreifen, nach Unterschieden einzuteilen und nach Gruppen zusammenzufassen die Fähigkeit besitzt. Ich setze voraus, dass er seine Erlebnisse in sinnlich wahrnehmbaren Aktionen unwillkürlicher oder willkürlicher Art so aus sich herauszustellen vermag, dass sie dem Mitwesen zugänglich werden. Ich setze voraus, dass er den Ausdruck mitmenschlicher Erlebnisse richtig zu deuten, das dergestalt Erschlossene oder Mitgeteilte sachgemäss zu ordnen, mit dem eigenen Erfahrungsbestand

---

[1] A. a. O. S. 16.
[2] A. a. O. S. 27.

zu vereinigen und den Ertrag dieser Vereinigung zu stichhaltiger Erkenntnis zu verarbeiten imstande ist.»[1] Nur wenn alle diese Voraussetzungen ohne Einschränkung vorhanden sind, können wir dem Resultat den Charakter echten Wissens zuerkennen.

Man muss sich sehr davor hüten, den Irrtum zu begehen, diese »Voraussetzungen» als einen Teil des Wissens, dessen Voraussetzungen sie sind, zu betrachten. Das Unrichtige einer solchen Betrachtungsweise wird an zwei Beispielen gezeigt. Das Vertrauen zum Erinnerungsvermögen kann nicht durch eine Induktion gewonnen werden, die beispielsweise besagen würde, dass sich das Gedächtnis in so und so vielen Fällen als zuverlässig erwiesen hat; also gehöre es zu meinem übrigen Erfahrungswissen, dass das Gedächtnis zuverlässig ist. Dabei aber setzt man ja voraus, dass der Erinnerungsakt, durch den ich die anderen Erinnerungen hervorhole, seinerseits richtig ist. — Dass ich durch »deutendes Verstehen» wirklich an fremdes Seelenleben herankomme, kann ich ebenfalls nicht durch eine Summierung von Fällen, wo so etwas wirklich geschehen ist, beweisen; denn schon, wenn man diese Fälle heranzieht, muss wiederum ein Verstehen vorausgesetzt werden. »Wir sehen: man kann sich nicht die Leistungskraft des Erinnerns durch abermaliges Erinnern, die Leistungskraft des Verstehens durch abermaliges Verstehen garantieren lassen. Man kann nicht die Gültigkeit der Induktion durch fortgesetzte Induktion nachweisen. Es ist und bleibt ein innerer Widerspruch, dasjenige, was notwendige Bedingung jeder Induktion ist, selbst wieder auf induktivem Wege ermitteln und sicherstellen zu wollen.»[2] Wieweit das Denken auch die Induktion sich erstrecken lässt, so sieht es dennoch immer hinter demjenigen, was mit Hilfe der Induktion erreicht werden kann, dasjenige, was ihre Bedingung ist. Man muss also notwendig die Sätze, in denen diese »Voraussetzungen» ausgesprochen werden, von solchen Sätzen scheiden, welche durch Induktion gewonnen werden. Die ersteren haben, da sie die Voraussetzung jeder Induktion sind, apriorischen Charakter.

Litt betont, dass »apriori» bei ihm eine andere Bedeutung hat als bei Kant. Nach Kant sind diejenigen Begriffe und Sätze apriori, die darüber Auskunft geben, in welcher logischen Form das vom Subjekt Gedachte vorliegen muss, damit es als Erfahrung Gültigkeitswert besitzen soll. Litts eigene Bestimmung lautet: »'Apriorisch' in unserem Sinne sind diejenigen Begriffe bzw. Sätze, die davon Rechenschaft geben, welcher Leistungsformen das Subjekt des Denkens fähig sein muss, damit dem von ihm Gedachten der Geltungswert von 'Erfahrung' beigemessen werden könne.»[3]

---

[1] Ibid.
[2] A. a. O. S. 28.
[3] A. a. O. S. 30.

Litt ist der Meinung, dass er dieses Apriori durch eine Analyse des vorwissenschaftlichen Erfahrungswissens gefunden habe, das er als »Lebenserfahrung» bezeichnet. Es ist jedoch nach Litt ohne weiteres klar, dass auch die Art von Erfahrung, die in den allgemeinen Sätzen der Geisteswissenschaften niedergelegt ist, auf den gleichen apriorischen Voraussetzungen beruht. Diese Voraussetzungen sind die conditio sine qua non sowohl für das generalisierende wie für das individualisierende Verfahren in diesen Wissenschaften. Apriori ist die Voraussetzung und der strukturbildende Faktor *aller* Formen menschlich-geistigen Lebens. »Daraus erhellt, dass die im Apriori liegende Aufklärung nicht nur einen 'Teil' der geistigen Welt ins Licht rückt, sondern *das ganze Grundgerüst des geistig-menschlichen Seins*, und zwar mit Einschluss seiner sinnlich-leiblichen Seite (Ausdruck, Sprache!), *in Begriffe fasst*. Genauer gesagt: die Begriffe, die zunächst dasjenige festzulegen bestimmt sind, was die Wissenschaft vom Geiste möglich macht, erhellen von hier aus auch das ganze Gefüge des Lebens, das sich in dieser Wissenschaft auf sich selbst besinnt, und damit das Gefüge derjenigen Wirklichkeit, an der diese Wissenschaft ihren Gegenstand hat.»[1]

Es ist eine unabweisliche Forderung für alle Geisteswissenschaften, sich auf diese Begriffe zu besinnen. Dies bedeutet für Litt, dass keine Geisteswissenschaft ohne Philosophie, »das Ganze der Philosophie!» möglich ist. Er weiss, dass eine solche Forderung von den Spezialwissenschaften energisch abgelehnt werden wird; ihnen gegenüber müsse man aber darauf hinweisen, dass die Forschungsresultate mit den nicht-induktiven Sätzen der Philosophie stehen und fallen. Die empirische Geisteswissenschaft hat die Wahl zwischen zwei Alternativen: strebt sie wirklich nach Erfahrungswissen, so muss sie die Sätze anerkennen, die die Voraussetzungen der Erfahrungserkenntnis enthalten; lehnt sie dagegen diese Sätze ab, so muss sie darauf verzichten Erfahrungswissen zu sein. Eine Verneinung des apriorischen Wissens führt die Unzuträglichkeit mit sich, dass man das Kompetenzgebiet des Individuums ins Unendliche ausdehnen, d. h. den Einzelnen zu einer Art allwissender »irdischer Gottheit» verwandeln muss.

Aber es genügt nicht, auf das Vorhandensein und die Gültigkeit des apriorischen Wissens hinzuweisen. Die Untersuchung bleibt fragmentarisch, wenn wir nicht versuchen, »eine Selbstbesinnung des apriorischen Wissens zustande zu bringen». Man könnte Litt so interpretieren: bisher haben wir uns in einem Gebiet bewegt, das als Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften bezeichnet werden kann. Nun steigen wir auf eine höhere Stufe und sehen uns vor die metaphysische Aufgabe gestellt,

[1] A. a. O. S. 36.

tiefer in das Verständnis der »Wirklichkeit des Geistes selbst» einzudringen.

Es wäre verfehlt, die Untersuchung als einen Versuch aufzufassen, das Apriori des Apriori zu finden! Man muss sich ständig im klaren darüber sein, dass das Erfahrungswissen und das apriorische Wissen sich wechselseitig bedingen. Es ist undurchführbar, nach den Voraussetzungen der Gültigkeit des Erfahrungswissens zu fragen, dann nach den Voraussetzungen der Gültigkeit der so gefundenen Voraussetzungen, usw. in infinitum.

Das Apriori, das die Voraussetzung der Erfahrung bildet und mit ihr in einem notwendigen logischen Konnex steht, ist das Apriori schlechthin. Es gibt keine höhere Instanz. »Kurz gesagt: das Wissen um das Apriori ist selbst apriorisches Wissen. Es ist Wissen nicht nur um das von ihm sich unterscheidende Wissen, sondern auch um sich selbst.»[1]

Litt beleuchtet seinen Gedankengang durch ein konkretes Exempel: die faktische Rolle der Sprache in der Geisteswissenschaft. Die Sprache, die von den empirischen Geisteswissenschaften gesprochen wird, ist die konkrete, anschauliche »Sprache des Lebens». Wenn wir diese Sprache zum Gegenstand der Reflexion machen, müssen wir klar bestimmte und eindeutig festgelegte Begriffe anwenden. Die Sprache entwickelt sich zur Begriffssprache, ohne ihr eigenes Gebiet zu verlassen. Diese Entwicklung der Sprache ist eine Parallelerscheinung zu dem Erkenntnisprozess, in dem das Wissen Wissen von sich selbst wird. »Genau so, wie die Sprache der Reflexion sowohl die von ihr sich unterscheidende Sprache — die Sprache der gelösten Anschauung — als auch sich selbst — die Sprache des strengen Begriffs — im Wort zu erfassen und zu sichern die Fähigkeit besitzt, genau so ist es dem Wissen der Reflexion gegeben, sowohl das von ihm sich unterscheidende Wissen — das Wissen der Empirie — als auch sich selbst — das Wissen des Apriori — im Geiste zu erfassen und zu sichern.»[2] Für die Leistung, die der Geist ausführt, indem er von sich selbst spricht und von sich weiss, hat Hegel den treffenden Ausdruck »übergreifend» gefunden.

Litt meint also, dass das Vermögen des menschlichen Geistes, — in der Reflexion und dem Wissen um sein eigenes Wesen — sich über sich selbst zu erheben, in dem Vermögen der Sprache symbolisiert ist, »eine Sprache über die Sprache» zu schaffen — um mit den Logistikern zu sprechen. Er weist darauf hin, dass die Einsicht in die »übergreifende Fähigkeit des Geistes» jeden Gedanken an einen unendlichen Regress der Gültigkeitsvoraussetzungen ausschliesst.

Erst wenn wir diese Einsicht erlangt haben, können wir auch die

---

[1] A. a. O. S. 50.
[2] A. a. O. S. 53.

fundamentale Frage nach dem Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen entscheiden. Solange man darauf besteht, die Logik des subsummierenden Denkens auf dieses Verhältnis anzuwenden, kann man Widersprüche nicht vermeiden. Für eine solche Betrachtungsweise sind es die gegenseitigen Einschränkungen, die entscheidend werden. Wenn wir dagegen die Anschauung über das Apriori zugrunde legen, die hier angenommen worden ist, so sehen wir ein, dass das Apriori sowohl der Ausdruck des Allgemeinen als auch die Voraussetzung des Besonderen ist. »Die Konkretheit des Besonderen hat nichts zu befürchten von einem Allgemeinen, das nur die Voraussetzungen ausspricht, die erfüllt sein müssen, damit das Besondere erkannt werden könne. Die Bestimmtheit des Allgemeinen hat nichts zu befürchten von einem Besonderen, das überhaupt nur unter den Voraussetzungen in Sicht kommen kann, die in dem Allgemeinen formuliert worden sind. Beide Seiten geraten einander nicht ins Gehege, weil sie sich nicht unmittelbar, sondern in einem dritten — nämlich in den Voraussetzungen, die dort gemacht, hier bedacht werden — begegnen.»[1] Als Wissen von sich selbst, als Wissen von den Leistungsformen des Geistes ist das Apriori Bedingung alles Wissens vom »Allgemeinen». Es ist ein Wissen sowohl um dasjenige Allgemeine, welches das Apriori-Wissen selbst ist, als auch ein Wissen von den verschiedenen Formen allgemeiner Erkenntnis, die aus dem Apriori hervorwachsen und in ihm ihre Bedingung haben.

Aber all dies erhält erst seinen vollen Wert, wenn wir die Struktur des Geistes durch die logischen Einsichten beleuchten lassen. Wir sehen ein, dass das schöpferische Bewusstsein eine doppelte Funktion hat. Einerseits wird das Bewusstsein von der Vorstellung beherrscht, etwas Einmaliges und Einziges zu sein, von allem anderen unterschieden durch den speziellen »Auftrag». Andererseits wird das Bewusstsein in ebenso hohem Grad von der Gewissheit bestimmt, dass es etwas Umfassenderem angehört, dass es einer höheren Ordnung angehört, einem Zusammenhang, der die Voraussetzung dafür ist, dass das Individuum seine Bestimmung erfüllt. Im Bewusstsein von sich selbst erlebt sich der Geist nicht nur als Betrachter, sondern auch als ein mitverantwortliches handelndes Wesen. Weil der Mensch durch diese doppelte Funktion sowohl dem Besonderen als auch dem Allgemeinen angehört, entsteht in seiner Aktivität ein Konflikt, eine Spannung zwischen anscheinend unvereinbaren Gegensätzen. Aus diesem Konflikt gibt es keinen Ausweg, solange man versucht, das Verhältnis zwischen Allgemeinem und Besonderem durch gegenseitige Einschränkungen zu bestimmen. Durch theoretische Deduktionen allein können wir eine Lösung dieser Gegensätze nicht finden. Sie müssen erlebt und in einem Denken vereinigt werden, das sie

[1] A. a. O. S. 56.

als notwendige Bestandteile des menschlichen Geistes auffasst. »Weil es in diesen Anstrengungen um mehr geht als um die Auflösung einer bloss die Erkenntnis bedrängenden Schwierigkeit, darum darf und muss dem, was in *Hegels* Begriff des 'Allgemeinen' — denn auf seinen Spuren bewegt sich unsere Untersuchung — zusammengefasst ist, eine Bedeutung zuerkannt werden, die nicht bloss die Grenzen der Logik, sondern auch die Grenzen der Theorie überhaupt weit überschreitet.« [1] Aber das »Gleichgewicht«, die »Ruhe«, die durch dieses Zusammendenken von Allgemeinem und Besonderem erreicht wird, darf nicht als ein Frieden betrachtet werden, der für immer alle Spannung löst und die Hegemonie des Allgemeinen anerkennt. Auch bei Hegel zeigen sich die Gefahren, das Allgemeine auf Kosten des Besonderen zu überschätzen. Man muss Ernst damit machen, das Besondere anzuerkennen und ihm einen solchen Rang zu geben, dass eine Schwebelage zwischen den beiden Faktoren entsteht. Das bedeutet im strengsten Sinn ein permanentes Spannungsverhältnis zwischen zwei gleichberechtigten Extremen. Wenn sich der Geist in der Selbsterkenntnis von der Notwendigkeit befreit sieht, das Besondere dem Allgemeinen — oder umgekehrt — zu opfern, so ist dies kein Erwerb von Wissen, das ein »sorgloses Ausruhen« erlaubt, »sondern die Gewissheit einer Aufgabe, die immer von neuem, auf die Gefahr von Irrtum, Fehltritt und Absturz, in Angriff genommen sein will.«[2] So verstanden, entspricht auch das Wissen des menschlichen Geistes um sich selbst den schonungslosen Gegensätzen im menschlichen Dasein.

Litts Arbeit kann — wie oben gesagt wurde — als Einleitung in die Problematik der geisteswissenschaftlichen Methode dienen. Was der abstrakt systematischen Darstellung Leben gibt, ist der tief erlebte Spannungsgegensatz zwischen den Polen der wissenschaftlichen Forschung: dem Individuellen und dem Allgemeinen. Die Problematik wird von der Fundamentalfrage aus beleuchtet, der Frage nach der Rolle des Allgemeinen in den Geisteswissenschaften. Dieses Allgemeine wird als ein Apriori bestimmt, welches Begriffe und Sätze umfasst, die nicht nur die conditio sine qua non der Geisteswissenschaften, sondern auch der Struktur des menschlichen Geistes sind, welcher erst durch das Selbstwissen des Apriori bewusst wird und sich so als eine Vereinigung der Gegensätze darstellt. In einem Selbstbewusstsein erlebt der Geist sich selbst ebenso sehr als Einzelnes wie als Teil in einem Zusammenhang. Diese doppelte Funktion des Geistes spiegelt sich nicht nur in der Problematik der Geisteswissenschaften wieder, sondern auch in jeder konkreten Lebenserfahrung.

---

[1] A. a. O. S. 63.
[2] A. a. O. S. 68.

Der Beitrag, den Litts konzentriert geschriebenes Buch zur Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften liefert, besteht in erster Linie darin, dass er die Problematik als aus der eigenen Struktur des menschlichen Geistes entsprungen darstellt. Das Verfahren, die Methode, die Begriffsbildung in den Geisteswissenschaften wird aus der doppelten Funktion des menschlichen Geistes, die in der Selbstbesinnung des Apriori erlebt wird, verstanden. Dieses Schema ermöglicht einen fruchtbaren Überblick über die Problematik. Aber Litts Untersuchung scheint mit Notwendigkeit über sich selbst hinauszuweisen. Am deutlichsten tritt dies in seiner Bestimmung des Apriori zutage. Die vorwissenschaftliche Erkenntnisform, die er Lebenserfahrung nennt, beruht auf gewissen »Voraussetzungen», die er ohne eingehendere Explikation aufzählt. Ich setze beim Subjekt die »Fähigkeit» voraus, eine Vielheit von Erlebnissen sukzessive zu durchlaufen, im Gedächtnis festzuhalten, usw.[1] Hier handelt es sich offenbar um eine Reihe von »Fähigkeiten», deren Vorhandensein wir voraussetzen, wenn wir einen Anspruch auf Gültigkeit anerkennen. Litt begnügt sich damit, solche psychischen Akte im Erkenntnisprozess aufzuzählen, die mit Darstellung, Reproduktion und Begriffsbildung zu tun haben. Er gibt keinen Beweis, dass diese Aufzählung erschöpfend ist. Er setzt auch ohne weiteres voraus, dass diese »Voraussetzungen» der vorwissenschaftlichen Erkenntnis in eindeutigen Begriffen und Sätzen ausgedrückt werden können, die eo ipso zum Apriori der Geisteswissenschaften werden. »Apriori» ist ein Inventarverzeichnis über die Instrumente, die unser Geist für die geisteswissenschaftliche Selbsterkenntnis besitzen muss. Man muss sich nun fragen, warum nur die »Leistungsformen», die im Erkenntnisprozess eine bearbeitende Aufgabe haben, zu diesen »Voraussetzungen» gerechnet werden. Litts eigene Behandlung der Induktion lässt die Frage entstehen, wieweit seine Aufzählung der notwendigen Voraussetzungen das ganze Feld der nichtinduktiven Erkenntnis umspannt. Dass Litt eine Auswahl unter allen denkbaren »Voraussetzungen» vorgenommen hat, ist offenbar. Sein Apriori umfasst nur, was in Sätzen und Begriffen ausgedrückt werden kann. Wie dies geschehen soll, wird allerdings nur durch einen Hinweis auf die Funktion der Sprache angegeben, aber es ist deutlich, dass die Auswahl der »Voraussetzungen» so vorgenommen wird, dass das Inventarverzeichnis nur das umfasst, was der *logischen* Begriffsbestimmung entspricht. Das ist Litts Ausgangspunkt. Aber bei einer solchen Verankerung im Begrifflichen, in den bearbeitenden Leistungsformen der Erkenntnis ist die eigenartige Doppelfunktion des menschlichen Geistes, wie Litt klar eingesehen hat, unerklärlich, und er schliesst daher, indem er auf eine Sphäre oberhalb der theoretischen Erklärung hinweist.

[1] Siehe oben S. 42 f.

Wenn es sich nun wirklich so verhält, dass die Arbeitsweise in den Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften verschieden ist, so entsteht die wichtige Aufgabe, festzustellen, welches die notwendigen Voraussetzungen für die Selbsterkenntnis des Geistes wirklich sind, wenn man sich nicht wie Litt an eine über der theoretischen Betrachtung liegende Sphäre wenden will, um Klarheit zu erlangen.

Es sind die unentbehrlichen Instrumente für wahre Menschenkenntnis, die Ingjald Nissen durch eifriges und gründliches Studium Webers hat finden wollen. Webers Werk und Persönlichkeit, die nicht nur zu devoter Bewunderung seitens seiner Schüler oder gar zu frommer Legendenbildung geführt, sondern auch in höchstem Grade die Diskussion über die Methode der Kulturwissenschaften befruchtet hat, hat in so hohem Grad Nissen gefangen genommen, dass gewisse Teile seiner Abhandlung als ein Ehrenmal über den Meister charakterisiert werden können. Wir interessieren uns hier nicht in erster Linie für Nissens Weber-Darstellung (in der wohl der Verfasser nicht glaubt, wesentlich Neues über das hinaus, was Schelting u.a. gesagt haben, zu geben), sondern dafür, wie Nissen die Problematik sieht.

Für Nissen ist Webers Werk »die bedeutendste Vorarbeit unseres Jahrhunderts zur Klärung des Selbstinterpretationsproblems». Das praktisch Bedeutungsvolle in diesem Werk ist, dass Weber »ein ganzes System von konkreten methodisch-technischen Mitteln»[1] ausgearbeitet hat. Vor allen Dingen sind es diese Hilfsmittel, die Nissen interessieren, und er sieht ein Zeichen von Webers philosophischer Kultur darin, dass er darauf verzichtet hat, das Kausal- und das Wertproblem zu lösen.[2]

Das in gewissem Sinne zentrale und jedenfalls interessanteste Kapitel in Nissens Buch behandelt die Methode der Psychoanalyse, wobei die Psychoanalyse als ein Spezialfall wissenschaftlicher Interpretation des menschlichen Geistes verstanden wird. Nissen findet, dass der Psychoanalytiker de facto die methodischen Hilfsmittel anwenden muss, die Weber gefunden und ausgearbeitet hat.

Die Weber'sche Methode der wertbeziehenden Interpretation (»Wertrelationsmethode») hat ihr Gegenstück in dem Versuch des Analytikers, den Zustand eines Patienten dadurch zu verstehen, dass er um dessen Persönlichkeit Wertrelationen herstellt. Wie Weber die individuelle Einheit einer historischen Persönlichkeit durch die Herstellung einer Relation zu vorausgesetzten Werten[3] sieht, so glaubt Nissen, er könne ein Objekt der Analyse nur verstehen, wenn er sich über die möglichen

[1] Nissen, a. a. O. S. 151.
[2] A. a. O. S. 99 u. 153.
[3] A. a. O. S. 31.

Wertverknüpfungen klar ist, von denen angenommen werden kann, dass sie in Beziehung zu dieser bestimmten individuellen Persönlichkeit stehen.

Noch wichtiger ist es für den Analytiker, die Gesichtspunkte anzuwenden, die Weber in seiner Lehre von der realen Ursachserklärung angeführt hat. In seinem energischen Versuch, diese Theorie Webers zu verstehen, weist Nissen mit vollem Recht auf die bedeutungsvolle Übereinstimmung hin, die Weber zwischen der historischen Ursachsforschung und dem Schuldproblem des Strafrechts gefunden hat. Das Problem der strafrechtlichen Schuld enthält ja die Frage: »unter welchen Bedingungen kann behauptet werden, dass ein Mensch durch seine Handlungen ein bestimmtes Resultat verursacht hat?»[1] Beim Strafrecht handelt es sich darum, dass konkrete Resultate auf konkrete Ursachen zurückgeführt werden. Hierin herrscht mit der Geschichtsforschung Übereinstimmung. Dass Schuld zugerechnet wird, ist jedoch etwas für das Strafrecht Spezifisches. In bezug auf das rein Methodologische ist jedoch die Übereinstimmung vollständig. Der Geschichtsforscher fragt sich ebenso wie der Jurist, wie es überhaupt prinzipiell möglich und wie es praktisch ausführbar ist, ein Resultat auf *eine* Ursache zurückzuführen, wenn man das Faktum bedenkt, dass die Anzahl der ursächlichen Momente, die eine Handlung bedingen, immer unendlich gross ist und dass kein Moment wegfallen darf, damit das Resultat zustandekommen kann. Weber meint bekanntlich, dass der Historiker mit Hilfe der Phantasie Möglichkeiten konstruieren und dann durch abstrahierendes Beurteilen dieser Möglichkeiten zu den entscheidenden Faktoren gelangen muss. »Um die wirklichen Kausalzusammenhänge zu durchschauen, konstruieren wir unwirkliche.»[2] Als Psychoanalytiker wendet Nissen diese Methode in der Weise an, dass er bei einem seelischen Verlauf in der Phantasie ein Bild dessen konstruiert, wie das Ganze verlaufen würde, wenn gewisse Faktoren geändert werden. Auf diese Weise kann er sich zu denjenigen realen Faktoren im faktischen Geschehen vortasten, welche nicht weggedacht werden können; diese Faktoren sind dann die für das Verstehen entscheidenden.[3]

Ebenso ist die ideal-typische Konstruktion ein unentbehrliches Hilfsmittel für den Psychoanalytiker, sowohl als charakterisierendes wie auch als kausal-erklärendes Verfahren. Überhaupt kann gesagt werden, dass die psychologischen Typen- und Charaktertheorien in Webers Idealtypus ihr methodisches Vorbild haben. (Als ein gutes Beispiel wird Alexander F. Shands The Foundations of Character genannt.) Nicht minder kommt Webers idealtypische Konstruktion zur Anwendung, wenn es sich

---

[1] A. a. O. S. 90.
[2] A. a. O. S. 99.
[3] A. a. O. S. 127.

um das Interpretationsmittel handelt, welches nach Nissens Anschauung von besonders grosser Bedeutung für alles kulturwissenschaftliche Verstehen ist: nämlich der »Lebensstil», d. h. die charakteristische Reaktionsweise eines Individuums, eine Reaktionsweise, von der zu erwarten ist, dass sie sich bei ein und derselben Person in verschiedenen Situationen wiederholt: »das individuelle Muster für die Situationsbehandlung».[1]

Auf diese Handhabung der Weberschen Apparatur weist Nissen hin, um den Unterschied zwischen der naturwissenschaftlichen und der geisteswissenschaftlichen Erklärung psychischer Erscheinungen zu charakterisieren. Der Mediziner muss sich wie der Naturwissenschaftler — z. B. bei der Erklärung eines Krankheitssymptoms — an die rein ursächliche Deutung halten. Er generalisiert mit Hilfe des Gesetzesbegriffs. Der Psychologe dagegen muss sich an die individualisierende Methode halten. Natürlich muss jeder von ihnen auch das Gebiet des anderen betreten; eine scharfe Grenze lässt sich nicht ziehen. Aber die Grundpositionen sind verschieden. Die Wertrelationsbetrachtung ist für den Psychologen unentbehrlich, während der Arzt in seiner diagnostischen und therapeutischen Intention gehindert werden würde, wenn er eine Relation zu Werten herstellen wollte. Noch deutlicher zeigt sich dieser Unterschied bei der Kausalerklärung. Der Arzt strebt nicht in gleichem Mass wie der Psychologe danach, individuelle ursächliche Faktoren zu finden. Der Arzt muss einen Fall aus dem Gesichtspunkt der allgemeinen Gesetzlichkeit betrachten und auf diese Weise die Ursache eines Phänomens erklären. Dagegen kommt es für den Psychologen darauf an, die individuellen Phänomene grade in ihrer Individualität zu verstehen und durch Abwägung der phantasierten Möglichkeiten die individuellen Ursachen festzustellen.

Nissen fasst zusammen: »Die medizinischen Theorien sind und bleiben naturwissenschaftliche Theorien. Die psychologischen *Theorien* sind und bleiben ideal-typische Konstruktionen.»[2]

Abschliessend gibt Nissen eine Andeutung der Weber'schen Stellung zu den allgemeinen Fragen nach den Grenzen der Wissenschaften und nach der Bedeutung des Wertbegriffs, den Weber in seiner geisteswissenschaftlichen Forschung voraussetzt. Er illustriert Webers Anschauung, indem er zum Vergleich John MacMurrays Arbeit The Boundaries of Science und G. E. Moores Werttheorie heranzieht und kritisch untersucht. Er ist der Meinung, dass die Art, wie Weber den Wertbegriff anwendet, auf eine Werttheorie von einem Typus hinweist, wie sie Moore vertritt. Der Hinweis ist interessant, aber die Parallele zwischen Moore und Weber kann kaum als ausreichend belegt angesehen werden, besonders da

[1] A. a. O. S. 129 u. 120.
[2] A. a. O. S. 136.

Moores nicht leicht zu interpretierende Anschauung schematisch und mit den Principia ethica als einziger Quelle dargestellt wird.

Nissens Arbeit hat symptomatisches Interesse. Sie zeigt, wie der in der psychischen Realforschung Tätige dazu getrieben wird, die Werkzeuge gründlich zu untersuchen, die für die Selbstinterpretation des menschlichen Geistes zur Verfügung stehen. Er ist durch das Studium Webers zur Klarheit darüber gekommen, wie die Forschungsinstrumente beschaffen sind, die er vor-philosophisch in seinem Gebiet, der Psychoanalyse, angewandt hat. Nissen bezeugt, dass die philosophische Reflexion über die Methode der Geisteswissenschaft von grösster Bedeutung ist. In gewisser Weise ist dies ein Beweis für Litts Behauptung, dass eine derartige Forschung die Philosophie voraussetzt. Aber das philosopische Element in den Geisteswissenschaften ist für Nissen etwas ganz anderes als für Litt. Während Litt glaubt, durch metaphysische Spekulation einen Blick in die faktische Struktur des menschlichen Geistes tun zu können, begnügt sich Nissen mit einer Bestandaufnahme der faktisch zur Verfügung stehenden Untersuchungsmittel. In einer rein methodologischen Untersuchung glaubt er konstatieren zu können, dass die Naturwissenschaft — u. a. exemplifiziert durch die Medizin — anders verfährt als die Geisteswissenschaft — z. B. die Psychoanalyse. Der Unterschied wird durch die Verfahrungsweisen charakterisiert. Litt glaubt, dass die verschiedenartigen Attitüden in der Natur- und Kulturwissenschaft auf einer doppelten Funktion des menschlichen Geistes beruhen. Man kann nun fragen, ob Nissens im Anschluss an Weber durchgeführte Untersuchung dieser Attitüde Aufklärung über den Zusammenhang der verschiedenen Verfahrungsweisen mit der fundamentalen Beschaffenheit des menschlichen Geistes gibt.

Nissen deutet an, dass Weber eine »Doppelheit im Erkenntnismechanismus» vorausetzt.[1] In der Kulturwissenschaft wird nach Weber das Material *sowohl* mit Hilfe der Wertrelationsmethode *als auch* mit Hilfe der Ursachserklärung bearbeitet. Die Beschaffenheit des Materials fordert diese beiden Methoden. Die erkenntniskritische Prüfung richtet sich damit auf das Material selbst, und die Frage entsteht, wie dies erworben wird. Nicht ohne Grund konstatiert Nissen, dass Weber vor der Wertrelation und Ursachskategorie das »Verstehen» als primäre Erkenntnisquelle in den Geisteswissenschaften voraussetzt, ohne dass Weber jedoch näher präzisierte, wie das Verstehen rein erkenntniskritisch zu verstehen wäre. Er dekretiert, dass direktes Verstehen menschlichen Seelenlebens möglich ist. Wir können fremdes Seelenleben »nacherleben», und dies ist die fundamentale Voraussetzung für die Erkenntnis auf dem Gebiet der Geisteswissenschaft. Gewiss muss man sich nach Weber davor

[1] A. a. O. S. 54.

hüten, den Evidenz-Charakter des »Verstehens» mit Gültigkeit zu verwechseln. Gültigkeit erreichen wir erst durch Herstellung von Wertrelationen. Aber bei Weber ist »das Verstehen der Beginn des Erkenntnisprozesses und die Wertrelationsmethode seine Fortsetzung».[1] Nissen hat offenbar gesehen, dass schon der Ausgangspunkt des Weber'schen Raisonnements ein wichtiges Problem enthält. Er versucht herauszufinden, was Weber, ohne dass er direkt seine Ansicht ausspricht, gemeint haben kann, und konstatiert: »Soweit man . . . Webers Standpunkt in der Frage des Verstehens bestimmen kann, können wir sagen, dass das Verstehen für ihn die unmittelbare 'Evidenzform' ist, in der das eigentliche Material in den Kulturwissenschaften gegeben ist, aber dass dieses in Evidenz gegebene Material mit Hilfe der Wertrelationsmethode bearbeitet werden muss, damit es eine differenzierte, 'artikulierte' Form erhält *und* unter dem Gesichtspunkt der Ursach-Kategorie gesehen werden muss, damit es in gültige Erkenntniszusammenhänge eingeordnet werden kann.»[2]

Der Umstand, der es schwierig macht, Webers Standpunkt zu bestimmen, liegt grade darin, dass das Verstehen den Charakter einer »unmittelbaren Evidenzform» bekommt, deren Beziehung zu den beiden verschiedenen Betrachtungsweisen — Wert-Relation und Kausalerklärung — nicht klar bestimmt werden kann. Es ist die Frage, ob die »unmittelbare Evidenzform» so beschaffen ist, dass das Material, das durch sie erworben wird, sowohl unter dem Gesichtspunkt des Wertes als auch unter dem der Kausalität gesehen werden muss. Gründet diese »Doppelheit im Erkenntnismechanismus» in der unmittelbaren Evidenzform selbst?

Nissen bleibt wie Weber bei der erkenntniskritischen Untersuchung stehen und sucht nicht wie Litt in eine höhere metaphysische Sphäre zu gelangen. Aber wie bei Litt so macht sich bei Weber — in Nissens Interpretation — eine Spannung bemerkbar, die nicht durch eine Analyse der angewandten Methoden geklärt werden kann. Diese Spannung in der Problematik scheint über die Sphäre der Begriffe hinauszuweisen. Litt findet die Lösung in einer Schicht oberhalb des Theoretischen. Nissens Untersuchungen im Anschluss an Weber und seine eigenen Erfahrungen aus der praktischen Forschung weisen nicht — um bei den »Stufenaufbau-Ausdrücken» zu bleiben — »nach oben» auf eine Sphäre oberhalb der Begriffe, sondern statt dessen »nach unten», auf die »unmittelbare Evidenzform», auf die Struktur des Verstehens, auf die eigentliche Erkenntnisquelle im Gebiete der Geisteswissenschaften.

Zu dieser Quelle versucht Cassirer in seinen Untersuchungen vorzudringen. Sein Versuch, alle Schöpfungen menschlichen Geistes so zu

[1] A. a. O. S. 53.
[2] A. a. O. S. 54.

begreifen, dass sie ihrer Eigenart nach durch die schöpferischen Formen des Bewusstseins bestimmt sind, hat ihren monumentalsten Ausdruck in seiner Arbeit »Philosophie der symbolischen Formen» erhalten. Er entwickelt nun in den fünf Studien zur Logik der Kulturwissenschaften seine Grundanschauung im Anschluss an Grundprobleme der geisteswissenschaftlichen Methodik und konzentriert sich auf die Frage, wo im menschlichen Geist die Gegensätze in den wissenschaftlichen Betrachtungsweisen wurzeln.[1]

Auf dem Hintergrund eleganter historischer und systematischer Übersichten lässt Cassirer den Gegensatz zwischen Natur- und Kulturwissenschaft hervortreten. Der Gegensatz zwischen den Reichen der Natur und des Geistes, der im Platonismus und im Christentum erlebt wird, erhält eine scharfe Formulierung in der Kantischen Beleuchtung des Spannungsverhältnisses innerhalb des menschlichen Geistes als eines »Bürgers zweier Welten». Es sah allerdings aus, als ob die Forschung des 19. Jahrhunderts eine Lösung dieser Antinomien mit sich bringen würde. Der empirische Entwicklungsbegriff schien einen Weg zu einer streng monistischen Erklärung des Wesens und der Geschichte von Natur und Geist zu öffnen. Die Kluft zwischen Natur- und Geisteswissenschaft schien überbrückt zu sein. Aber bald zeigte das Hervortreten des Vitalismus und die Betonung des Formbegriffs in der Biologie, dass das empirische Entwicklungsdogma gründlich revidiert werden musste. Während der grossartigen Entwicklung der Natur- und Kulturwissenschaft in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts und in diesem Jahrhundert sind die methodologischen Grundprobleme immer schärfer formuliert worden. Wie die Naturwissenschaften so sind auch die Geisteswissenschaften in höchstem Grade verfeinert und ausgebaut worden. Die Kulturwissenschaften haben ihr Forschungsobjekt immer klarer erkannt, aber je grössere Fortschritte sie machten, umso fraglicher wurde ihre innere Einheit. Die Philosophie konnte nicht nur nicht als verbindendes Element dienen, sondern sie verschärfte eher noch den Konflikt dadurch, dass sie im Kampf zwischen Naturalismus und Historismus Stellung nahm und den Gegensatz zwischen Natur- und Geisteswissenschaft als einen unversöhnlichen Konflikt zweier Weltanschauungen darstellte.

Vertreter des neukantischen Kritizismus haben versucht, beiden Parteien gerecht zu werden. Windelband und Rickert haben einen bedeutenden Einsatz dadurch gemacht, dass sie den Unterschied zwischen

[1] Vgl. hierzu auch die beiden kleineren Schriften des Verfassers: Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie. Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar, Femte Följden, Ser. A. Bd. 7. N:o 3. Göteborg 1939, sowie: Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie. Göteborgs Högskolas Årsskrift XLVII, 1941: 6, Göteborg 1941.

Natur- und Kulturwissenschaft logisch zu bestimmen versuchten. Aber es zeigt sich, nicht zuletzt bei Rickert, dass diese begrifflichen Distinktionen der komplizierten Mannigfaltigkeit nicht gerecht wurden. Rickert kann eine Verankerung seines Begriffsystems nicht in der kulturwissenschaftlichen Forschung selbst finden, sondern wird auf dem Weg über den Wertbegriff zu einem metaphysischen Standpunkt geführt.

Es ist nicht möglich, in der Sphäre der Begriffe stehen zu bleiben. »Hier werden wir daher in gewissem Sinne über die Grenzen der blossen Logik hinausgewiesen. Die Analyse der Begriffsform als solcher kann die spezifische Differenz, die zwischen Naturwissenschaften und Kulturwissenschaften besteht, nicht vollständig aufhellen. Wir müssen uns vielmehr entschliessen, den Hebel noch tiefer anzusetzen. Wir müssen uns der Phänomenologie der Wahrnehmung anvertrauen und fragen, was sie uns für unser Problem zu geben hat.»[1] Erst durch eine Analyse der Wahrnehmung wird es möglich, an den ersten Ursprung des methodischen Gegensatzes zwischen Kultur- und Naturwissenschaft heranzukommen.[2]

Wenn man die Wahrnehmung »in ihrem einfachen phänomenalen Bestand» untersucht, zeigt sich, dass sie in gewisser Weise »ein doppeltes Antlitz» hat. Sie enthält zwei Momente, die freilich mit einander verbunden sind, die aber doch nicht auf einander zurückgeführt werden können. Diese beiden Momente treten in der Richtung der Wahrnehmung auf ein Objekt hervor, in ihrem objektiven »Bezug». »Es gibt keine Wahrnehmung, die nicht einen bestimmten 'Gegenstand' meint und auf ihn gerichtet ist. Aber dieser notwendige objektive Bezug stellt sich uns in einer zweifachen Richtung dar, die wir, kurz und schematisch, als die Richtung auf das 'Es' und als Richtung auf das 'Du' bezeichnen können. Immer besteht in der Wahrnehmung eine Auseinanderhaltung des Ich-Poles vom Gegenstands-Pol. Aber die Welt, die dem Ich gegenübertritt, ist in dem einen Falle eine Ding-Welt, in dem anderen Falle eine Welt von Personen. Wir betrachten sie das eine Mal als ein Ganzes räumlicher Objekte und als den Inbegriff zeitlicher Veränderungen, die sich an diesen Objekten vollziehen, während wir sie das andere Mal als etwas 'Unseresgleichen' betrachten. Die Andersheit bleibt in beiden Fällen bestehen; aber in ihr selbst zeigt sich ein charakteristischer Unterschied. Das 'Es' ist ein Anderes schlechthin, ein *aliud*; das 'Du' ist ein *alter ego*. Es ist unverkennbar, dass je nachdem wir uns in der einen oder der anderen Richtung bewegen, die Wahrnehmung für uns einen anderen Sinn und gewissermassen eine besondere Färbung und Tönung gewinnt.»[3] Dieser Ausspruch Cassirers ist der zentrale in seiner ganzen Arbeit. Er deutet hiermit den Brennpunkt der Problematik an, von dem aus wir

[1] Cassirer: Zur Logik der Kulturwissenschaften. S. 44.
[2] Ibid. S. 63.
[3] A. a. O. S. 44 f.

seiner Meinung nach die fundamentale Beziehung zwischen Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft verstehen können. Der Gegensatz zwischen den verschiedenen Richtungen unserer Erkenntnis, das Spannungsverhältnis zwischen den beiden Erkenntnisweisen hat hier seine Wurzel.

Für das Verständnis der Cassirer'schen Deutung des Verhältnisses zwischen Naturwissenschaft und Kulturwissenchaft ist es von grösster Bedeutung, recht zu verstehen, was mit dieser »Doppelheit» in der Wahrnehmung gemeint ist.

Hier muss nun vor allen Dingen betont werden, dass Cassirer seine These von der »doppelten Funktion» der Wahrnehmung nicht auf eine konkrete Analyse dieser Wahrnehmung selbst stützt. Er unternimmt nicht eine Analyse der Wahrnehmung. Statt dessen zeigt er, wie eine Reihe von Phänomenen ihre natürliche Erklärung durch die von ihm angedeutete »Doppelheit» in der Wahrnehmung finden.

Zu Anfang wird darauf hingewiesen, dass der Mensch die Wirklichkeit auf diese »doppelte» Weise erlebt. Wir haben es hier mit einem Faktum zu tun, das durch keine Theorie wegerklärt werden kann. Nichtsdestoweniger versucht nach Cassirer die theoretische Erklärung des Daseins diesen Bestandteil der Wahrnehmung zu eliminieren resp. wegzuerklären. Die theoretische Erklärung der Welt macht dies, um sich selber gegenüber der »mythischen» Welterklärung zu behaupten. Die theoretische Erklärung geht von der »Dingwahrnehmung» aus und muss deswegen — in Übereinstimmung mit ihrer eigenen Natur — die »mythische» Weltbetrachtung, die ihre Wurzel in der »Ausdruckswahrnehmung» hat, bekämpfen oder ganz und gar vernichten.

Es wird nicht ausdrücklich gesagt, dass dasjenige, was als »Gegenstands-Pol» oder »*aliud*» bezeichnet wird, dasselbe wie Dingwahrnehmung ist, resp. dass das, was als »Ich-Pol» oder »*alter ego*» bezeichnet wird, dasselbe wie Ausdruckswahrnehmung ist. Aber da Cassirer unmittelbar im Anschluss an die hier wiedergegebenen Äusserungen über die Wahrnehmung ohne weitere Erklärung die Begriffe »Dingwahrnehmung» und »Ausdruckswahrnehmung» einführt, ist es wohl berechtigt, ihn so zu interpretieren, dass die beiden Begriffe als allgemeine Bezeichnungen für die beiden Glieder, die in einer Wahrnehmung vorhanden sind, dienen sollen. Der Dingwahrnehmung entspricht der Gegenstandspol und der Ausdruckswahrnehmung der Ich-Pol.

Was mit all dem gemeint ist, dürfte am besten vorerst mit Cassirers Kritik der dogmatischen Annahme, »dass alles, was der Erkenntnis unmittelbar zugänglich ist, bestimmte physische Daten sind»,[1] charakterisiert werden. Eine voraussetzungslose psychologische Untersuchung zeigt, dass wir keinerlei Recht besitzen, der Sinneswahrnehmung vor der

[1] A. a. O. S. 51.

Ausdruckswahrnehmung einen Vorzug zu geben. Die Wahrnehmung von »Dingen» und »Dingqualitäten» tritt in der psychischen Entwicklung sowohl ontogenetisch wie phylogenetisch bedeutend später auf als die Wahrnehmung von Ausdruck. Es zeigt sich, dass die erstere das Resultat eines umfassenden Abstraktionsprozesses ist. Die Dinge als »bestimmte physische Daten» sind keineswegs das Primäre im Erkenntnisprozess sondern umgekehrt ein Resultat der Aktivität, durch die sich — mit Descartes zu reden — der Mensch zum »maître et possesseur de la nature» zu machen sucht.[1] Wer behaupten will, dass die menschliche Erkenntnis auf exakt bestimmbaren sinnlichen Daten ruht, macht den Fehler, dass er den natürlichen Verlauf umdreht. Er lässt das Letzte das Erste sein.

Als repräsentativ für diese Betrachtungsart führt Cassirer den sog. Physikalismus an. Die Vertreter dieser Richtung sind nach Cassirer der Meinung, dass jede Wissenschaft von den rein quantitativ bestimmbaren ursprünglichen Daten ausgehen muss, die adäquat nur in der Sprache der Physik beschrieben werden können. *Wenn* die Philosophie nichts anderes als Erkenntniskritik wäre und *wenn* das Gebiet der Erkenntnis auf die »exakten» Wissenschaften begrenzt werden könnte, dann wäre — so meint Cassirer — hiergegen nichts einzuwenden. Dann hätten wir uns nur darum zu bemühen, eine wissenschaftliche Universalsprache zu schaffen, in die jede physikalische Beobachtung übersetzbar sein müsste. Was nicht in dieser Weise »übersetzt» werden könnte, gehörte nicht zur Wissenschaft.[2]

Zu welchen Konsequenzen würde aber ein solcher Standpunkt führen? Bei der Beantwortung dieser Frage hält sich Cassirer grade an die Forderung der »Physikalisten», die diese an die Sprache stellen. Eine Sprachwissenschaft würde für die »Physikalisten» nur möglich sein, wenn sie sich auf solche Phänomene der Sprache beschränkt, die die Lautphysiologie und die Phonetik beschreiben. Das Faktum, dass die Sprache etwas »ausdrückt», würde nicht zur Sprachwissenschaft gehören.[3] Ja, wenn man den »Ausdruck» radikal vom Objektgebiet der Wissenschaft ausscheidet, dann würde nicht nur die Sprachwissenschaft, sondern alle Kulturwissenschaft stark eingeschränkt. Die Religionswissenschaft z. B. müsste sich mit einer detaillierten Beschreibung der Verhal-

---

[1] A. a. O. S. 52.

[2] A. a. O. S. 46 f.

[3] A. a. O. S. 47. Eine ähnliche Kritik des »Physikalismus» habe ich in meiner Arbeit »Zum Methodenproblem der Erkenntnisforschung», Göteborg 1935, und in einer Diskussion mit Otto Neurath, die in Theoria 1936 veröffentlicht wurde, geübt. Hier ist nicht der Ort auf die Frage einzugehen, inwiefern Cassirers Kritik und meine eigene auch auf gewisse neuere Versionen der »physikalistischen» Anschauung zutrifft.

tensweisen begnügen, die wir mit solchen Worten wie Ritus, Kultus, Gebet und Opfer bezeichnen. Aber dieses mit Hilfe des Raum-Zeit-Schemas gegebene genaue Beschreiben dürfte nicht durch eine Erklärung der Bedeutung dessen, was beschrieben wird, ergänzt werden, sondern nur das äussere »behavior» berücksichtigen.

Man kann nach Cassirer den »Physikalisten» nicht das Verdienst absprechen, dass sie das Problem klar gesehen haben, das in dem Gegensatz von Natur- und Kulturwissenschaft liegt. Es ist natürlich richtig, dass jedes Kulturobjekt, ebenso wie alle anderen Gegenstände, in Raum und Zeit gegeben ist. Solange wie nur das »Hier» und »Jetzt» bestimmen wollen, brauchen wir über physikalische Konstatierungen nicht hinauszugehen. Gegenüber dem Kulturobjekt aber stellen wir uns die Aufgabe, das physisch Gegebene zu deuten, seine »Funktion», seine »Bedeutung» zu verstehen. »Dieses Erscheinen eines 'Sinnes', der nicht vom Physischen abgelöst ist, ist das gemeinsame Moment aller jener Inhalte, die wir mit dem Namen 'Kultur' bezeichnen.»[1]

Cassirer findet es verständlich, dass man von der Ausdruckswahrnehmung hat absehen wollen, da sie unleugbar — verglichen mit der Dingwahrnehmung — mit einer gewissen »Unbegreiflichkeit» behaftet zu sein scheint. Die naive Weltbetrachtung verlässt sich ohne weiteres auf die Ausdruckswahrnehmung, aber in der Reflexion zeigt sich, dass in ihr eine komplizierte Problematik steckt, die u. a. deutlich darin zum Ausdruck kommt, dass uns die Wahrnehmung unmittelbar als Ausdruck fremden Seelenlebens gelten kann, obgleich es sich zeigt, dass es für die Reflexion mit ausserordentlich grossen Schwierigkeiten vereinigt ist, auch nur die Möglichkeit einer Erkenntnis fremden Seelenlebens zu beweisen. Das Problem des Fremdpsychischen ist in der Geschichte der Philosophie in einer Weise behandelt worden, dass es verständlich ist, wenn man — wie es die »Physikalisten» und »Behavioristen» getan haben — das Problem als »eine sinnlose Frage» hat ablehnen wollen.

Cassirer verschärft in seiner Darstellung das Problem, indem er zeigt, dass es für einen konsequenten Empirismus nicht nur schwierig wird, am Begriff des Fremdpsychischen festzuhalten, sondern dass auch der Begriff des Selbstbewusstseins aufgelöst wird. Dies zeigt, dass man sich von der Vorstellung freimachen muss, das Selbstbewusstsein und das Fremdpsychische seien von einander geschiedene *Entitäten.* Cassirer meint, das wir aus der Kritik, die der reine Empirismus an den beiden Begriffen geübt hat, die Konsequenz ziehen müssen, dass wir nur von einem »Ich» und einem »Du» sprechen können, die als funktionale Verhältnisse einander gegenseitig bedingen. Nur wenn wir uns dies klar vor

[1] A. a. O. S. 48.

Augen halten, können wir die Scylla des Naturalismus und die Charybdis der Metaphysik vermeiden.

Die kritische Kulturphilosophie im Sinne Cassirers hält ausdrücklich daran fest, dass die Kultur als objektives Phänomen nicht zu verstehen ist, wenn man nur die isolierten Kulturobjekte als physikalische Dinge berücksichtigt oder wenn man substantielle Begriffe zu Hilfe nimmt, die ausserhalb der Erfahrung liegen. Weder der Naturalismus noch die Metaphysik können das für die kritische Kulturphilosophie Wichtigste erklären, nämlich die »*Formen* der Kultur». Es wäre falsch zu glauben, dass »Ich» und »Du» fertige Gegebenheiten sind, durch die die Formen der Kultur hervorgebracht werden. »Es zeigt sich vielmehr, dass in diesen Formen und kraft ihrer die beiden Sphären, die Welt des »Ich», wie die des »Du», sich erst *konstituieren.*»[1] Ich und Du sind nicht zwei Entitäten, die in Wechselwirkung stehen. Sie finden sich in einer Aktivität, die von den Kulturformen bestimmt wird. »Im Anfang ist die Tat: im Gebrauch der Sprache, im künstlerischen Bilden, im Prozess des Denkens und Forschens drückt sich je eine eigene *Aktivität* aus, und erst in ihr finden sich Ich und Du, um sich gleichzeitig von einander zu scheiden». Was Cassirer damit sagen will, dürfte sein, dass wir freilich »physikalistisch» und »behavioristisch» die verschiedenen Momente eines vorliegenden Ausdrucks, einer sprachlichen Formulierung, einer künstlerischen Schöpfung, beschreiben können, dass wir aber auf diese Weise niemals an die »kulturelle Aktivität» herankommen. Er leugnet keineswegs, dass die Sprache als »language habit» beschrieben werden kann. Dann verhalten wir uns rein objektiv betrachtend, und diese Betrachtungsweise der Sprache ist für die Forschung notwendig. Aber er betont auch, dass wir mit einer solchen Beschreibung dem Wichtigsten der Sprachfunktion und jeder anderen kulturellen Funktion nicht gerecht werden. Die Bedeutung der Sprache, den »Logos» der Kulturschöpfung erfassen wir nur, wenn wir uns klar machen, dass der »Ausdruck» nicht mechanische Imitation, sondern schöpferischer Akt ist. In der Kunst und in der Religion ist es die schöpferische Synthese zwischen Ich und Du, die den individuellen Einsatz zu einem verstehbaren Objekt in dem Ausdruckszusammenhang des kulturellen Geschehens macht.

In der weiteren Darlegung hebt Cassirer wiederum hervor, dass jeder Versuch, das Unterscheidende zwischen Kultur- und Naturwissenschaft anzugeben, der sich nur an das Gebiet der Logik, der Begriffe und der Wissenschaftstheorie hält, unbefriedigend ist. Man muss die Stufe der Begriffe verlassen und auf die Wahrnehmung zurückgehen. »Schon die Wahrnehmung enthält, wie wir zu zeigen versucht haben, im Keime

---

[1] A. a. O. S. 57.
[2] A. a. O. S. 57.

jenen Gegensatz, der in expliziter Form in der gegensätzlichen Methodik hervortritt, deren sich Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft bedienen.»[1] Dies muss man sich vor Augen halten, wenn man den Charakter der Kulturbegriffe klären und eine Distinktion zwischen Naturbegriffen und Kulturbegriffen machen will.

Im Anschluss an konkrete Exempel aus verschiedenen Forschungsgebieten der Kulturwissenschaft zeigt Cassirer sodann, dass die Kulturbegriffe als eine Begriffsklasse sui generis behandelt werden müssen. Der Logik und der Wissenschaftssystematik ist es bisher nicht gelungen, das Problem der Grundbegriffe der Kulturforschung zu lösen. In der Sprachforschung, in der Kulturwissenschaft usw. zeigt sich, dass diese Begriffe durch die Analogie mit der Begriffsbildung in anderen Wissenschaften nicht ausreichend charakterisiert werden können.

Die Kulturbegriffe werden von Cassirer allgemein so charakterisiert, dass sie Begriffe von Struktur, Form und Stil sind. Man kann sie nicht — wie Rickert es versucht hat — auf Wertbegriffe zurückführen. Man kann eine gewisse Form feststellen und ein Werturteil daran knüpfen. Aber für das Verstehen der Bedeutung und des Sinnes von Form ist der Wertbegriff nicht konstitutiv. Wenn Wölfflin von »Klassik» und »Barock» spricht, so haben diese Bezeichnungen für ihn keine qualifizierende oder normierende Bedeutung. Sie dienen nur der Deskription[2].

Ebensowenig ist es möglich, die Stilbegriffe der Sprache und der Kunst auf psychische Faktoren zurückzuführen und die Kunst- und Sprachtheorie durch Psychologie zu ersetzen. Eine Reihe empirischer Sprachforscher wird angeführt, deren Untersuchungen zeigen, dass die Sprachforschung nicht »den sicheren Weg der Wissenschaft» gehen kann, wenn sie sich nicht die »Struktur» klar macht, die für das Leben der Sprache entscheidend ist. Diese »Struktur» kann nicht psychologisch verstanden werden, sondern muss Gegenstand logischer Reflexion sein[3].

In diesem Zusammenhang, in dem es darum geht, die Eigenart der Kulturbegriffe zu bestimmen, weitet sich die Untersuchung dahin aus, auch das Problem zu umfassen, auf welche Weise man eine Subsumption des *Einzelnen* unter das *Allgemeine* vornimmt. Der von Burckhardt geschaffene Begriff »Renaissance-Mensch» dient hierbei als Beispiel für die Funktion der Kulturbegriffe bei der Subsumption des Einzelnen unter das Allgemeine. Es ist leicht zu zeigen, dass kein einzelnes Individuum während der fraglichen Epoche allen diesen Bestimmungen entsprach, die in diesen Begriff eingehen. Der Begriff entspringt nicht durch eine Induktion, die sich auf eine empirische Vergleichung einzelner Fälle gründet. »Die einzelnen Individuen gehören zusammen, — nicht weil sie

[1] A. a. O. S. 71f.
[2] A. a. O. S. 71f.
[3] A. a. O. S. 72f.

einander gleichen oder ähnlich sind, sondern weil sie an einer gemeinsamen *Aufgabe* mitwirken, die wir gegenüber dem Mittelalter als neu, und wir als den eigentümlichen 'Sinn' der Renaissance empfinden.»[1] Begriffe wie diese »determinieren» nicht dasjenige, das ihnen untergeordnet wird, sondern sie dienen nur dazu, das Untergeordnete zu beschreiben.

Hier fügt nun Cassirer einen wichtigen Rückblick ein. Die Kulturbegriffe als Form- und Stilbegriffe einerseits und die Dingbegriffe andererseits sind auf dem logischen Gebiet Ausdruck der Differenz, die wir schon in der Struktur der Wahrnehmung beobachten konnten. Der Begriff drückt »diskursiv» aus, was die Wahrnehmung als intuitives Wissen enthält. Die Wahrnehmung ist für uns sowohl »dinglich» als auch »personal». Die dingliche Seite fangen wir in feste Begriffe nach den Prinzipien der Eigenschafts- und der Gesetzes-Konstanz ein. Von der Wahrnehmungs-Konstanz führt ein direkter Weg zur höchsten Begriffsbildung der exakten Wissenschaften. Auf diesem Wege der Begriffsbildung wird alles ausgeschieden, was »personalen» Charakter hat.[2]

Die Begriffsbildung der Kulturwissenschaft ist durch das »Personale» bestimmt. Auch hier ist eine gewisse Konstanz notwendig, aber es ist nicht Konstanz der Eigenschaften oder der Gesetze, sondern die der Bedeutungen. Je mehr sich die Kultur entwickelt, desto reicher und mannigfaltiger wird die Welt der Bedeutungen. Wir leben in den Worten der Sprache, in dem Gehalt der Poesie und der bildenden Kunst, in den Schöpfungen des religiösen Glaubens. Wir leben in all diesem wie in einer natürlichen Welt, und wir verstehen unmittelbar. Dieses unmittelbare Verstehen versucht aber, über seine eigenen Grenzen hinauszugelangen. Wir wollen die allgemeinen Formen der differenzierten Mannigfaltigkeit verstehen. Auch diese Formen sind mannigfaltig, aber sie haben doch eine gemeinsame Struktur grade deswegen, weil sie den Menschen in seiner ursprünglichen Funktion offenbaren[3]. Deswegen hängen auch die subtilsten Kulturbegriffe mit der Beschaffenheit der Wahrnehmung zusammen.

Cassirer illustriert seine These von der »logischen Autonomie der Stilbegriffe», indem er zeigt, dass einer der konsequentesten Vertreter der naturalistischen Geschichtsschreibung sie nicht hat vermeiden können, obgleich es zu seiner methodischen Eigenart gehört, auf die Erscheinungen der Kultur nur Begriffe der Naturwissenschaft anzuwenden. Taine geht von naturwissenschaftlichen Begriffen aus, aber im weiteren Verlauf seiner Arbeit unterliegen sie einem wichtigen Bedeutungswandel. Von der rein naturwissenschaftlichen Beschreibung geht er zu einer »Ausdrucksbeschreibung» über. Er spricht nicht mehr als Geologe oder als Geo-

[1] A. a. O. S. 81.
[2] A. a. O. S. 83.
[3] A. a. O. S. 84f.

graph, wenn er sagt, dass eine Landschaft düster oder heiter, streng oder lieblich ist. Besonders deutlich tritt dieser Bedeutungswandel in Taines anthropologischer Methode hervor. Indem er das Individuum in den Mittelpunkt der Geschichte setzt, geht er definitiv zu den Kulturbegriffen, im Sinne Cassirers, über. Auf die Frage, woher unser Wissen vom Flamen des 17. Jahrhunderts stammt, antwortet Taine selbst: von Rubens. Rubens ist es, der diesen Typus geschaffen hat. Der Künstler wählt einen »caractère essentiel», eine »idée principale», um uns die Wirklichkeit verstehen zu lassen. Cassirer ist nun der Ansicht, dass diese Tätigkeit des Künstlers, uns die Wirklichkeit verstehen zu lassen, nicht durch eine naturwissenschaftliche Erklärung von Landschaft, Charakter, Rasse usw. verstanden werden kann. Bei Taine liegt es tatsächlich so, dass er die Natur, deren wissenschaftliche Erforschung er einer naturalistischen Erklärung der Kunst zugrunde legen will, grade durch die künstlerischen Schöpfungen erkannt hat. So kann sich die Eigenart der Kulturbegriffe in einem Zusammenhang zeigen, wo diese Eigenart geleugnet wird. »Die Naturwissenschaft lehrt uns, nach Kants Ausspruch, 'die Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrungen lesen zu können'; die Kulturwissenschaft lehrt uns Symbole zu deuten, um den Gehalt, der in ihnen verschlossen liegt, zu enträtseln, — um das Leben, aus dem sie ursprünglich hervorgegangen sind, wieder sichtbar zu machen.» [1]

Es ist ganz natürlich, dass für Cassirer das kulturphilosophische Problem in die Frage nach dem Verhältnis von Form und Kausalität ausmündet. Kurz aber anschaulich wird die historische Dialektik des Form-Ursach-Problems geschildert, insbesondere die Aristotelische Synthese von Form und Ursache, ihre Auflösung durch die mathematische Naturwissenschaft und die starke Vorherrschaft des Ursachsbegriffs in der Neuzeit. Solange die mechanistische Naturwissenschaft das Weltbild dominierte, so lange konnte sich die Kulturwissenschaft nicht als Formwissenschaft behaupten. Eine Veränderung trat ein, seitdem der Formbegriff in der modernen Physik, Biologie und Psychologie eine Renaissance erlebt hat. Cassirer zeigt mit zahlreichen Belegen aus der modernen Forschung, dass »Feld», »Ganzheit», »Struktur» Begriffe sind, auf die die moderne Naturwissenschaft nicht verzichten kann. Dass die Naturwissenschaft den Ganzheits- und Strukturbegriff anerkannt hat, hat zwar den Unterschied zwischen Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft nicht aufgehoben, aber sie hat eine Schranke entfernt. »Form-Analysen und kausale Analysen erscheinen nunmehr als Richtungen, die einander nicht widerstreiten, sondern die einander ergänzen und die sich in allem Wissen miteinander verbinden müssen.» [2]

[1] A. a. O. S. 95.
[2] A. a. O. S. 106.

Methodisch zeichnet sich die Kulturwissenschaft durch drei Verfahrungsweisen aus: die »Werdens-Analyse», die sich hauptsächlich auf die Ursachs-Kategorie stützt, die »Werk-Analyse» und die »Form-Analyse». Die Analyse von »Werken» der Sprache, der Kunst und der Religion ist die tragende Grundschicht in der Kulturwissenschaft. Diese Analyse ist vor allem eine verstehende Analyse. Die Formanalyse ihrerseits weist letzten Endes auf die eigentliche Aufgabe der Kulturphilosophie hin: das »Symbolbewusstsein» zu verstehen. Grade beim Symbolbewusstsein zeigt sich, dass die Kausalbetrachtung nicht mit der Form-Analyse zusammenfällt oder sie ersetzen kann. Die Frage nach der »Entstehung der Symbolfunktion» kann nicht durch eine wissenschaftliche Kausaluntersuchung gelöst werden. Wir müssen uns damit begnügen, diese Symbolfunktion zu verstehen. Das ist kein Agnostizismus sondern eine »Anerkennung der Mehrdimensionalität der Erkenntnis». Man kann dies auch so ausdrücken, dass der Übergang von der »Natur» zur »Kultur» durch einen »Sprung» geschieht. Der Übergang der Welt der Ursachen und der Natur zur Welt der Form und der Kultur kann kausal nicht bewiesen, aber in seiner Eigenart aufgewiesen werden. »Er (der Übergang) bestätigt nur, was uns schon die Naturbetrachtung lehrt, dass jede echte Entwicklung im Grund immer eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* ist, die wir zwar aufweisen, aber nicht mehr kausal erklären können. Erfahrung und Denken, Empirie und Philosophie befinden sich hier in der gleichen Lage. Denn beide können das 'An-Sich' des Menschen nicht anders bestimmen, als dass sie es in den Erscheinungen aufweisen. Sie können die Erkenntnis vom 'Wesen' des Menschen nur dadurch gewinnen, dass sie den Menschen in der Kultur und im Spiegel seiner Kultur erblicken, aber sie können diesen Spiegel nicht anwenden, um zu sehen, was hinter ihm liegt.» [1]

Cassirers Arbeit ist ein mit reichem Material belegter Versuch, die Kultur als Objekt und die Kulturwissenschaft als Aufgabe von der Art und Beschaffenheit des Erkenntnisaktes her zu verstehen. Er geht auf den seiner Ansicht nach primären Erkenntnisakt, die Wahrnehmung, zurück und glaubt hier eine doppelte Funktion im Akt selber beobachten zu können. Auf das »Es», das »aliud», auf das wir in diesem Akt stossen, gründet sich die Dingwahrnehmung. In dem Versuch, das physische Universum zu verstehen, verlegen wir den Schwerpunkt der Aufmerksamkeit in diese Seite der Wahrnehmung. In der mathematisch-naturwissenschaftlichen Begriffsbildung heben wir diese Seite unserer Erkenntnis hervor und fangen sie in den Formen der Eigenschafts-Konstanz und der Gesetzes-Konstanz ein. Aber in die Wahrnehmung geht auch ein »Du», ein »alter ego» ein, und darauf gründet sich die Ausdruckswahrnehmung.

[1] A. a. O. S. 112.

Um sie ordnet sich all das in unserer Erkenntnis, was den Charakter von »Verstehen» einer »Bedeutung» hat. Auch diese Erkenntnisart strebt auf den Begriff zu. Wir erfassen die Bedeutung in Kulturbegriffen, die vor allem die Manifestationen des Kulturlebens wie Stil, Typus und Struktur zum Inhalt haben. Diese Begriffe erhalten ihre abschliessende Form in einer Kulturphilosophie der symbolischen Formen, die in einem Symbolbewusstsein zusammengefasst sind.

Diese beiden Erkenntnisarten stehen in keinem Gegensatz zu einander. Sie bedingen einander gegenseitig. Beide haben sie ihre Wurzel in der Wahrnehmung. Sie enthalten beide eine Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine. Beide müssen sowohl mit Formbegriffen als auch mit dem Kausalbegriff arbeiten. Keiner von beiden kommt zu seinem Recht, wenn sie nicht beide als gleichberechtigte Dimensionen der Erkenntns betrachtet werden.

Setzt man nun Cassirers Arbeit in Beziehung zu Litts systematischem Aufbau der Gebiete der Geisteswissenschaft und zu Nissens Inventarverzeichnis der Werkzeuge der Kulturforschung, so kann man sagen, dass Cassirers Arbeit neues Licht auf die Problematik wirft, die in verschiedener Weise von Litt und Nissen beleuchtet worden ist. Cassirer will die gesamte Problematik auf die Beschaffenheit der Wahrnehmung selbst zurückführen. Litts Grundproblem — der Gegensatz zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen — wurde nicht in der Sphäre der theoretischen Untersuchung durch eine kritische Analyse der Doppelfunktion des Geistes gelöst, die als entscheidend für den Gegensatz zwischen Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft angesehen wurde. Litts Ausgangspunkt liegt darin, dass die logische Begriffsbestimmung das primäre Objekt für das Verständnis der Problematik ist. Aber durch diese von vornherein eingenommene Einstellung wird er in eine Schicht oberhalb des Theoretischen hinübergeführt.

Nissens Arbeit bewegt sich in einer Richtung, die der von Litt entgegengesetzt ist. Es erweist sich für Weber-Nissen notwendig, die kulturwissenschaftliche Begriffsbildung und Methodik im direkten Verstehen zu verankern. Hier wird eine Verankerung in etwas Wirklichem, im unmittelbar Erlebten dekretiert, ohne dass dieses näher bestimmt wird.

Bei Litt führt das Vorurteil von der Autonomie der Begriffsbildung zur Metaphysik. Bei Nissen erzwingen die Methodenprobleme das Postulat, dass die unmittelbare Erfahrung evident ist. Beide Arbeiten weisen deswegen auf Cassirers Analyse der Grundfunktion der Erkenntnis hin. Die Frage nach der objektiven Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes scheint also — so wie sie von den drei hier angeführten Forschern beleuchtet wird — grösstmögliche Einsicht in den primären

Erkenntnisakt zu fordern, der der Selbsterkenntnis des Geistes zugrunde liegt und sie ihrer Struktur nach bestimmt.

In der erkenntniskritischen Diskussion über die Voraussetzungen der Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes zeigt sich in der Beleuchtung der Problematik, die die drei hier genannten Arbeiten geben, dass es von wesentlichem Interesse ist, die Beschaffenheit des primären Erkenntnisaktes näher zu untersuchen, der unserem Wissen zugrundeliegt.

Cassirer begnügt sich, wie wir gesehen haben, gewisse Charakteristica anzudeuten, und er betont selber, dass die beiden Richtungen, die in der Wahrnehmung vorliegen, in seiner Darstellung nur »schematisch» zum Ausdruck gebracht werden.

Es kann also gesagt werden, dass die drei hier behandelten Arbeiten, und insbesondere Cassirers Untersuchung, auf ein Problem hinweisen, das von fundamentaler Bedeutung ist, das aber, um fruchtbar behandelt werden zu können, noch mehr verschärft und vertieft werden muss. Will man Litts Weg nicht folgen, die Lösung des Problems in eine »übertheoretische» Sphäre zu verlegen, und glaubt man bei Nissens Postulat der Notwendigkeit des unmittelbaren Verstehens nicht stehen bleiben zu können, so muss man — wie es scheint — an die nicht leichte Aufgabe gehen, den Ausgangspunkt der Erkenntnis, den Cassirer andeutet, zu untersuchen.

In Cassirers Darstellung wird dieser Ausgangspunkt einfach als »Wahrnehmung» bezeichnet. Die psychologische Forschung der letzten Jahrzehnte — nicht zuletzt die gestaltpsychologische — hat deutlich gezeigt, dass der in der älteren Psychologie geschaffene Terminus »Wahrnehmung» zu einer Reihe verschiedenartiger und höchst komplizierter psychischer Phänomene in Beziehung gesetzt werden muss. Es dürfte genügend klar erwiesen sein, dass die »Wahrnehmung» nicht von anderen psychischen Faktoren abgetrennt und nur als Erkenntnisakt betrachtet werden darf. Auch eine Phänomenologie der Wahrnehmung muss damit rechnen, dass solche Phänomene wie »Streben», »Bedürfnis» usw. jede psychischen Akt mitgestalten und deswegen auch notwendige Bestandteile jeder Wahrnehmung sind. Erfahrungen auf verschiedenen umfassenden Forschungsgebieten scheinen zu zeigen, dass der Grundcharakter in allem Erleben Streben ist und dass jeder psychische Akt als solcher finalen Charakter hat. Die »intellektualistische» Auffassung der älteren Psychologie wird durch die hier angedeuteten Ergebnisse stark in Frage gesetzt. Jedenfalls ist es nicht ohne weiteres berechtigt, von einem primären Akt, genannt Wahrnehmung, auszugehen, der so beschaffen sein soll, dass wir in ihm einerseits »Dinge», andererseits »Ausdruck» wahrnehmen. Stellt man die Forschungsresultate zusammen, so scheint es umgekehrt notwendig zu sein, bei der Analyse des primären Aktes eingehend die aktive Seite in dem, was wir als Wahrnehmung oder

Perzeption oder Beobachtung eines Gegenstandes bezeichnen, zu beachten. Wir nehmen nicht passiv »Dinge» oder »Ausdruck» wahr. Wir konstruieren Dinge und deuten in sie Ausdruck hinein. Es ist ja nicht nur so, dass jede empirische Analyse der faktischen Anschauung zeigt, dass sie durch Komplettierung und Synthese zustande kommt. Sondern es ist ja auch so, dass die Anschauung selber von dem »konativen» Elemente beherrscht wird.

Die drei Verfasser, die wir hier angeführt haben, rechnen alle mit einer »Doppelfunktion» des Bewusstseins, die den verschiedenen Verfahrensweisen in der Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft zugrunde liegen soll. Wir glauben konstatiert zu haben, dass diese »Doppelfunktion» mit Hilfe einer Untersuchung verstanden werden muss, die sich auf das fundamentale Erlebnis richtet, das aller Erkenntnis zugrunde liegt. Für denjenigen, der erkenntniskritisch und kulturphilosophisch verfährt, liegt es nahe, den »primären Akt» grade als Fundament aller *Erkenntnis* aufzufassen, ihn zu theoretisieren. Die moderne Psychologie warnt vor einer solchen »Theoretisierung». Anstatt des Erkenntnisaktes, der in der älteren Psychologie als Wahrnehmung charakterisiert worden ist, weist die moderne Psychologie auf eine durch Streben bestimmte Aktivität hin. Bisher wissen wir allerdings noch recht wenig von dieser Aktivität. Man wird jedoch sagen dürfen, dass »Dingwahrnehmung» und »Ausdruckswahrnehmung» konstruktive Begriffe sind, welche nur einige wenige der Faktoren zum Ausdruck bringen, die de facto in jedem »primären Akt» vorhanden sind.

Es sind aber nicht nur die Ergebnisse der psychologischen Forschung, die zur Vorsichtigkeit gemahnen, wenn wir vor der Aufgabe stehen, die »Phänomenologie der Wahrnehmung» durchzuführen. Auch die Erkenntnistheorie hat hier ein Wort mitzusprechen, das nicht nur von der Kulturphilosophie, sondern auch von der Psychologie beachtet zu werden verdient.

Ob wir nun phänomenologisch oder experimentalpsychologisch die »Wahrnehmung» wiedergeben wollen, so sind wir bei der Bestimmung und Beschreibung gezwungen, solche anschaulichen, sprachlichen und begrifflichen Elemente anzuwenden, die nicht in die »Wahrnehmung» selbst eingehen. Wir können nicht den primären psychischen Akt photographisch aufnehmen. Das Ursprüngliche und Spontane können wir nur in dem engen Rahmen der reflektierten Begriffsbildung »wiedergeben». Die Erkenntniskritik sagt uns also mit Rücksicht auf die »Wahrnehmung», dass wir sie nur verstehen können, wenn wir ihr Gewalt antun.

Für eine fruchtbare Diskussion des Problems der Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes dürfte es zweckmässig sein, die psychologische Realforschung mit der erkenntniskritischen Analyse zu konfrontieren. Das Problem ist so geartet, dass es naturgemäss in beide Gebiete fällt und

nicht zufriedenstellend nur in dem einen oder dem anderen behandelt werden kann. Die Voraussetzungen für die Selbst-Erkenntnis des menschlichen Geistes sind in gleichem Masse ein psychologisches und ein logisches Problem.

Åke Petzäll.

REVIEWS.

V. Wikholm: *Psykologi för ungdomsskolor samt kristna barn- och ungdomsledare. (Manuel de psychologie à l'usage des écoles élémentaires et des moniteurs religieux et laïques de la jeunesse.)* Söndagsskoleförlag, Linköping 1942. Pp. 84 (3), 3: — kr.

Själavård — Självård. (Cure d'âmes et psychothérapie). Ed. par »Institut för medicinsk psykologi och psykoterapi» en collaboration de Ivar Alm et Poul Bjerre. Medéns, Stockholm 1942. Pp. 212, 7: 50 kr.

Arnold Josefson: *Suggestionens makt. (Le pouvoir de la suggestion).* Natur och Kultur, Stockholm 1942. Pp. 139, 5: 50 kr.

Gustaf Lundgren: *Handstil och karaktär. Hur handskriften förråder människan. (L'écriture et le caractère. Comment l'écriture trahit l'homme.)* Natur och Kultur, Stockholm 1942. Pp. 209, 8: — kr.

Écrire un manuel de psychologie à l'usage des écoles n'est pas chose facile. La matière est trop riche et trop hétérogène pour qu'on puisse la faire entrer dans le cadre étroit d'un livre de classe; elle est aussi trop changeante et labile pour pouvoir être facilement systématisée. L'exposition doit être sèche et abstraite, ce qui fait que la psychologie comme matière d'enseignement à l'école a du mal à éveiller l'intérêt des élèves. La division schématique courante de la vie psychique en entendement, sensibilité et volonté ne séduit pas l'imagination comme des exposés de vulgarisation de certains problèmes psychologiques concrets, qui en outre peuvent être illustrés par des exemples intéressants tirés de la vie.

C'est aussi sans doute à ces difficultés inévitables qu'il faut attribuer le fait qu'il y a si peu de manuels de psychologie et qu'il n'existe pour

les écoles en dessous du lycée aucun exposé concis et général des phénomènes psychologiques principaux. Il va en effet de soi que la forme schématique est encore moins indiquée pour les écoles inférieures que pour les lycées. C'est donc avec satisfaction que l'on voit la parution d'un livre de psychologie comme celui du professeur d'école normale d'instituteurs M. V. Wikholm: *Psykologi för ungdomsskolor samt kristna barn- och ungdomsledare.* Ce serait évidemment trop demander que l'auteur ait surmonté toutes les difficultés que nous venons de mentionner. Son livre donne cependant un exposé fort clair de la psychologie générale. Les concepts fondamentaux de la psychologie ressortent clairement comme rubriques ou sous-rubriques et le plan est habilement disposé, à quoi l'on remarque que c'est un pédagogue rompu qui tient la plume. Le choix des exemples nous le montre aussi. Enfin il a réussi, dans l'espace étroit dont il disposait, à faire entrer l'essentiel de la psychologie générale. A vrai dire, il y a plutôt trop mis que pas assez. La psychologie est en effet une science en élaboration et pour cela il existe plusieurs problèmes qui, certes, sont de la plus grande actualité, mais sur lesquels les avis des psychologues sont trop partagés pour qu'on puisse les faire entrer dans un manuel d'enseignement. C'est ainsi que, par exemple, l'exposé que fait Wikholm du rêve est un peu trop schématique et peut-être aussi trop freudien, ce dernier trait pouvant d'ailleurs être un bien comme un mal. Même si l'on admet que le rêveur déguise ses rêves dans des symboles, on doit cependant rejeter comme une superstition de clef des rêves la théorie de M. Wikholm que certains symboles se rapportent toujours aux mêmes choses, par exemple qu'»une maison désigne presque toujours une personne, un prince ou une princesse le rêveur lui-même, un animal sauvage une personne en état d'excitation sexuelle».

L'auteur a donné aussi beaucoup trop de place à la psychologie de l'instinct, dont les fondements branlent de plus en plus devant les recherches de la psychologie moderne, même si on peut alléguer pour sa défense qu'un grand nombre de psychologues de métier soutiennent encore la pleine raison d'être de la psychologie de l'instinct et que dans nos discussions psychologiques de tous les jours, nous employons sans cesse ses concepts. Il faut par exemple faire les mêmes réserves sur la critique que l'on a envie de diriger contre l'exposé que fait M. Wikholm de la psychologie de la pensée. Comme beaucoup d'autres psychologues, M. Wikholm a du mal à tenir séparés le monde logique et le monde psychologique. Certaines sortes de fausses conclusions peuvent être très courantes psychologiquement, elles n'en sont pas moins impossibles logiquement. L'auteur s'est certes rendu compte du danger et nous prévient contre lui. Un touriste, dit-il par exemple, tire du fait qu'il a été à une certaine occasion impoliment accueilli par un douanier, la conclusion que tous les douaniers de ce pays sont impolis envers les voyageurs étrangers. Mais

l'auteur se rend lui-même coupable de la même faute dans l'exemple qu'il donne d'une conclusion logiquement correcte:

le chat, le chien, la marte ont des canines pointues (proposition majeure),
le chat, le chien et la marte sont des animaux carnassiers (proposition mineure),
donc les carnassiers ont des canines pointues (conclusion).

Cette conclusion va contre la règle de logique selon laquelle on ne peut de deux prémisses particulières tirer aucune conclusion. On peut aussi la regarder comme un exemple de généralisation excessive. L'exemple peut certes être à sa place dans un manuel à l'usage des écoles, mais alors il faut qu'il illustre ce qui doit être illustré. La logique scolaire a ses obligations!

Ce sont de telles petites impropriétés qui rabaissent considérablement le livre de M. Wikholm. Mais à cause de ses autres qualités on ne peut s'empêcher de le recommander. Il existe en effet un grand nombre d'écoles pour la jeunesse, d'écoles primaires supérieures qui — dans la mesure où celles-ci désirent avoir un enseignement de la psychologie — ont besoin d'un manuel de psychologie générale facile et clair. Comme il ressort du titre du livre, celui-ci est en outre destiné aux moniteurs de la jeunesse. C'est pourquoi un chapitre spécial sur la psychologie de l'enfance et de la jeunesse termine l'ouvrage. Ce chapitre est complété à son tour par quelques pages sur »le développement religieux de l'enfant», destiné en premier lieu à ceux qui doivent devenir moniteurs religieux pour l'enfance et la jeunesse, par exemple les instituteurs de l'école du dimanche. Mais comme cependant le livre est en majeure partie un exposé de psychologie générale et que la frontière qui sépare celle-ci de la psychologie spécialisée est bien marquée, on n'a pas de raison de se laisser par son sous-titre amener à croire qu'il ne saurait pas aussi convenir à des moniteurs quels qu'ils soient.

De même que le livre de M. Wikholm, la série publiée par l'»Institut de psychologie médicale et de psychothérapie» nouvellement fondé donne aussi par son titre *Själavård — själsvård* l'illusion de ne s'adresser qu'à un cercle de lecteurs plutôt réduit. Mais il serait regrettable que le titre dissuade les esprits profanes qui s'intéressent à la psychologie de prendre connaissance du précieux contenu de cet ouvrage, qui parmi ses auteurs compte à la fois des théologiens avertis de psychologie et des autorités éminentes de la psychologie pathologique. Les multiples problèmes de la psychologie et de la psychiatrie y sont discutés impartialement et sous tous leurs aspects. Au centre de la discussion se trouve un problème social et religieux brûlant: pourquoi l'homme moderne va-t-il plutôt consulter un médecin qu'un prêtre quand il s'agit de ses soucis psychiques? Quand il s'agit d'une personne psychiquement malade, il est évident que seul le médecin peut lui apporter secours, mais est-ce que le médecin est véritablement compétent pour s'occuper aussi de tous ceux qui ont une vie

psychique normale et qui ne sont qu'accidentellement troublés par les soucis, l'inquiétude, une vie trépidante et le manque de foyer etc. . . .

C'est là beaucoup demander à la psychologie que de résoudre un problème d'actualité pour la vie concrète. C'est avec impatience qu'on attend le résultat des efforts faits par les collaborateurs à Själavård — själsvård et par les membres de l'Institut de psychologie médicale et de psychothérapie pour résoudre, à l'aide de la psychologie, un problème social embrouillé. Ils font remarquer avec raison que l'homme angoissé de nos jours n'a personne à qui s'adresser: le prêtre a perdu son autorité pour pouvoir être un confident et ne possède par ailleurs qu'une éducation psychologique beaucoup trop médiocre pour répondre aux exigences de l'homme moderne qui demande un traitement en thérapeutie psychique et non une »cure d'âme»; quant au médecin, il lui manque en général l'éducation philosophique, humaniste et sociale qui est nécessaire pour qu'il puisse comprendre les problèmes de l'homme moderne. Donc, prêtre et médecin doivent collaborer; mais pour que cela soit possible, il faut que le prêtre se fasse une éducation psychologique plus approfondie, mais le médecin aussi a besoin de connaissances plus étendues de psychologie générale et non pas seulement de psychiatrie.

Si on est de l'avis qu'une culture humaniste, surtout des connaissances de l'histoire des idées et des questions d'attitude devant la vie est une condition nécessaire pour un pastorat effectif, la philosophie et non pas seulement la psychologie doit trouver une plus grande place dans les études théologiques. Ce point de vue si digne d'attention pour tous ceux qui s'intéressent à la philosophie est souligné fortement par un des théologiens collaborateurs de la série, Giovanni Lindeberg. Il réclame catégoriquement que la »philosophie théorique» soit une matière obligatoire pour l'examen des professeurs d'histoire sainte. »Dans l'état actuel des choses, fait-il remarquer avec raison, il peut arriver qu'un professeur d'histoire sainte ne sache pas plus de philosophie que ce qu'il a appris pour son 'teologikofil' (examen préparatoire de philosophie pour les théologiens) — un cours rapide d'un trimestre au plus! Et il doit enseigner pendant deux ans la philosophie, la matière la plus subtile, la plus délicate et la plus éducative de l'école!» Mais il ne veut pas faire cette revendication seulement pour la philosophie mais aussi pour l'enseignement de la religion. Il pense en effet que seule une vue approfondie de la philosophie et de l'histoire des idées peut fournir la perspective objective sous laquelle on doit voir les dogmes chrétiens. On enregistre avec satisfaction une telle déclaration d'un théologien, étant donné qu'il y en a tant qui ne veulent même pas donner la moindre place à la philosophie théorique dans le »teologikofil». Par contre tous ne veulent pas partager les points de vue avec lesquels l'auteur motive ses projets de réforme. Il pense en effet qu'il est à peu près impossible d'être conséquent dans son enseignement

si l'on doit, une leçon, présenter objectivement la philosophie de Spinoza et de Fichte, l'autre, le dogme de la trinité. Selon l'auteur une formation humaniste et philosophique approfondie enlèverait au maître une partie de sa croyance aux dogmes, ce qui à son tour le rendrait plus qualifié à la fois comme professeur de philosophie et de religion.

La question est évidemment de savoir si l'on gagne quelque chose à ne faire du christianisme ou de la religion qu'une histoire des idées, et si cela est possible. Est-ce que cela n'équivaut pas à nier la nature originale de la religion? De plus, il faut se demander si la compréhension de la nature spéciale du phénomène religieux ne constitue pas une des conditions pour que l'on comprenne aussi Fichte et Spinoza. On peut aussi se demander si le but poursuivi par les auteurs de Själavård — själsvård, dans leurs articles, n'est pas justement de créer des possibilités d'une psychothérapie à base religieuse. Mais si l'histoire des dogmes religieux ne doit pas être considéré comme autre chose qu'une partie de l'histoire des idées, quel besoin a-t-on vraiment de théologiens comme directeurs de conscience! Il suffirait de psychologues bien formés. Si M. Lindeberg ne s'attaquait qu'à une croyance aux dogmes pétrifiée et superficielle, on devrait naturellement considérer sa critique comme justifiée. Mais est-ce que son ardeur combative n'est pas dans ce cas un peu archaïsante? Combien de dogmatiques intransigeants reste-t-il parmi les professeurs d'histoire sainte? Sans doute pas beaucoup. On s'est de plus aperçu de ce qu'il y a de spécifiquement religieux dans les dogmes et cela on ne peut que rarement le saisir en étudiant l'histoire des dogmes religieux comme une espèce d'historie des idées, même si ce point de vue peut parfois être de quelqu'utilité. Le point décisif est cependant que s'il y a quelque sens à avoir des théologiens comme directeurs de conscience, comme le souligne unanimement les collaborateurs de l'ouvrage en question, ils doivent avant tout apprendre à comprendre les problèmes religieux et à pénétrer dans la vie psychique d'une personne religieuse. Ceci a été souligné particulièrement par le docteur Poul Bjerre dans sa contribution. Cette même exigence d'endopathie est exprimée dans le remarquable article du docteur Stig Ljunggren: »Den psykoterapeutiska utbildningsfrågan» (La question de la formation psychothérapique). »Ce qui donne à un homme du pouvoir sur les souffrances d'un autre est, fait-il aussi remarquer, en dernière analyse, son pouvoir d'arracher celui qui souffre à son isolement ... à ne faire qu'un avec lui, à s'identifier avec lui.» Il s'agit avant tout, comme M. M. Ljunggren et Bjerre le font remarquer, d'une thérapeutie suggestive. Mais nous ne trouvons cependant pas dans ce travail d'analyse plus poussée du contenu de la suggestion, mais par contre nous en trouvons une dans le petit ouvrage du professeur Arnold Josefson, *Suggestionens makt.*

M. Josefson aborde à plusieurs reprises les mêmes problèmes que ceux

que nous avons trouvés dans l'ouvrage dont nous venons de rendre compte. Il souligne l'importance de la religion: »L'oubli de Dieu mène souvent à l'oubli de la vie». Il reconnaît aussi que le médecin n'est pas toujours capable de s'occuper avec succès d'un personne psychiquement abattue, mais est contraint de se consulter avec un directeur de conscience surtout quand il s'agit de malades qui souffrent de névroses de remord. Par contre l'auteur n'a aucune confiance dans les psychothérapeutes spécialisés, dans les guérisseurs d'âmes à côté du corps médical, car ceci supposerait que le corps et l'âme pourraient être traités chacun pour soi. Mais il est impossible de séparer ce qui est constamment uni. Il faut considérer que cette critique frappe dans une certaine mesure les buts dont nous avons vu les auteurs de Själavård — självård se faire les champions. Mais par ailleurs il devrait être assez naturel pour M. Josefson de réclamer une certaine formation psychothérapeutique pour les directeurs de conscience, de même qu'il réclame des études plus approfondies de psychologie générale pour les médecins. On note avec joie cette dernière revendication.

M. Josefson est un chercheur critique qui veut avoir de clairs renseignements de l'expérience avant d'oser avancer une affirmation. Pour cette raison, son ouvrage ne donne peut-être pas beaucoup de points de vue nouveaux et originaux, mais il ne faut pas moins le considérer comme un apport précieux à notre littérature sur le problème de la suggestion. Il procède au nettoyage bienfaisant des aberrations et des charlataneries qui ont prospéré si richement parmi les psychologues de la suggestion et son apport à la solution du problème consiste surtout en une collection d'exemples bien choisis tirés de sa propre expérience. Il a parfaitement conscience que la suggestion est un phénomène qui n'est pas encore, il s'en faut de beaucoup, suffisamment étudié, ce pourquoi les avis sur la question de savoir ce que l'on doit y faire entrer sont partagés. Il risque cependant une définition selon laquelle la suggestion est un acte par lequel consciemment ou inconsciemment »on *se contraint soi-même* ou on *est contraint* à adopter une certaine représentation». Cette définition ne dit pas grand'chose. La suggestion semble de toute façon être une certaine forme de volonté. Une pareille opinion serait d'ailleurs en parfait accord avec sa psychologie de la volonté puisque, selon M. Josefson, la volonté est le ressort premier et dernier de notre vie psychique, alors même qu'en homme de science prudent il mette un point d'interrogation après cette thèse et fasse quelques réserves. De toute façon il est convaincu que le débrayage de la volonté est lui-même un acte de volonté et une forme d'autosuggestion.

Un point d'un intérêt tout particulier dans l'ouvrage de M. Josefson est sa tentative de diviser les individus en différents types biopsychiques, selon leur différent degré de suggestibilité. Comme beaucoup de ceux qui

s'occupent de ce genre de divisions, il recherche une correspondance somatico-organique des types psychiques. Il divise ainsi les individus en deux groupes: les *vagotones*, chez lesquels le système nerveux parasympathique est dominant, et les *sympathicones*, chez lesquels c'est le type sympathique qui est dominant. En accord avec ceci et en se référant au chercheur italien Pende, il obtient deux types psychologiques: 1. les individus indolents, optimistes, ménageant leurs forces, agissant lentement; 2. les individus vifs, harcelés, pessimistes, dépensant leurs forces sans compter, agissant rapidement. Les individus du premier groupe sont de petite taille, dodus, gras et rondelets, ceux de l'autre élancés et maigres. Cette répartition est très proche de celle de Kretschmer. Il est difficile de dire si elle a plus de mérite que toute la foule des théories typopsychologiques qui ont vu le jour au cours des dernières années. Mais chacune de ces théories met le doigt sur quelques traits spécifiques du caractère humain, mais pour ce qui est de la théorie de M. Josefson, ce caractère spécifique doit être cherché dans la répartition des individus selon les deux sortes de système nerveux, le parasympathique et le sympathique, répartition d'autant plus significative qu'elle permet de tenir compte des différentes hormones qui agissent sur l'un ou l'autre système. La grande importance des hormones pour les différentes façons dont se manifestent les processus vitaux attirent en effet de plus en plus l'attention des typopsychologues.

Ce que cependant, d'un point de vue psychothérapique, M. Josefson a voulu tirer avant tout de sa théorie biochimique des types, consiste en ceci qu'il a cru y trouver un fil conducteur pour établir la différente suggestibilité des hommes. Ainsi il a trouvé que la suggestibilité peut être considérée comme l'expression d'un certain état biochimique et appartient la plupart du temps au type sympathicone d'individu. En cela on aurait trouvé un moyen important de connaître et de traiter l'homme. Avant tout on aurait là un moyen de se connaître soi-même. »Si on pouvait enregistrer ce gain que les individus se connaissent mieux eux-mêmes, comprennent leur propre tempérament, leur propre registre, ce serait là un immense progrès. Les faiblesses pourraient alors peut-être être surmontées, l'activité être accrue, si bien que les tâches de la vie seraient exécutées à un rythme convenable selon un plan désirable et avec une force maximum.» Le pouvoir de suggestion pourrait alors aussi être plus facilement utilisé, car »sans la collaboration de l'individu, ou plutôt *contre* celle-ci, la suggestion n'a pas d'effet.»

Sans aucun doute M. Josefson est un peu trop optimiste pour ce qui est des conséquences pratiques de sa théorie. Personne n'aura l'idée de décider le choix de la carrière d'un homme en se basant sur une des typologies courantes. Elles sont trop schématiques pour laisser une marge suffisante à la forte différenciation qui distingue chaque caractère, de

même qu'elles négligent la faculté d'adaptation incroyablement grande de l'homme. Les interprétations typologiques des caractères doivent être jusqu'à nouvel ordre prises avec la même circonspection que celle avec laquelle les psychologues spécialistes jugent les tentatives de tirer des renseignements sur le caractère d'une personne en se basant sur son écriture, bien que l'écriture soit plus différenciée et se modifie plus facilement selon le développement de l'individu que son aspect somatique. M. Josefson n'est en tous cas pas partisan de la graphologie, qu'il considère à peu près comme une charlatanerie. Pour cela justement il peut être d'un certain intérêt de voir ce que les représentants de cet art psychologique ont à alléguer pour sa défense.

On en trouve un exposé général facile et distrayant dans le livre de M. Gustav Lundgren *Handstil och karaktär*, qui constitue une seconde édition profondément remaniée de son ouvrage »Handstilens psykologi» (La psychologie de l'écriture) paru il y a quelques années. L'espoir conçu par M. Josefson quant aux possibilités d'avenir de la typologie au service de la connaissance de l'homme, nous le retrouvons formulé dans l'ouvrage de M. Lundgren pour ce qui est des possibilités pratiques que la graphologie offre aux médecins: »sa position devient plus sûre s'il peut dès le début par l'analyse graphologique se procurer des renseignements dignes de foi sur les personnes auxquelles il a affaire. Une telle analyse indique aussi le niveau intellectuel du patient, son endurance, sa réceptivité, sa résistance etc. . . . et peut donner au médecin de nombreuses indications sur la manière dont il doit organiser son traitement et, s'il s'agit d'un traitement psychique, jusqu'à quel point il peut oser charger intellectuellement son malade.»

Même celui qui est sceptique sur la confiance optimiste du graphologue en lui-même doit cependant reconnaître que la graphologie se base en principe sur la même théorie psychologique que la doctrine des types. C'est en effet une doctrine des mouvements expressifs, c'est-à-dire une doctrine selon laquelle on peut, d'une expression physique extérieure, conclure au caractère de l'individu. Elle a aussi exploité la psychologie structurale car, selon celle-ci, le caractère s'exprime comme un tout, ce qui fait que l'on peut dans la moindre expression voir une image de la personnalité entière d'un individu. De plus elle doit supposer l'unité entre le physique et le psychique. Elle ne néglige pas non plus de tenir compte des actes et des forces inconscients de l'homme. Elle trouve un appui dans la théorie des analogies des sens. C'est un produit de la psychologie moderne, même en ceci que c'est une caractériologie, c'est-à-dire qu'elle cherche à atteindre l'individu dans l'homme. Pour cela la psychologie individuelle n'est pas une psychologie générale, et ses méthodes sont au plus haut point intuitives. Le graphologue divise certes l'écriture en différents traits caractéristiques, mais ces différents traits ne gagnent

quelque validité que lorsqu'ils on été réunis en un tout. On ne doit donc pas juger une écriture d'après un seul trait car ce trait peut avoir différentes significations, selon le contexte dans lequel il prend place par rapport aux autres particularités caractéristiques de l'écriture en question. Ce n'est donc qu'après une formation très approfondie qu'un homme peut être un graphologue compétent et acquérir le coup d'œil intuitif qui mène à une connaissance sûre puisque cette intuition est basée de son côté sur l'étude des détails d'un tout.

Si l'on est convaincu que l'écriture est, pour citer la définition de M. Lundgren »l'expression exactement fixée d'un acte symbolique, une action symptomatique par laquelle nous exprimons par l'analogie des sens nos processus psychiques», rien ne saurait empêcher que la graphologie, à cause des matériaux facilement accessibles et relativement indestructibles avec lesquels elle opère, ait des chances de devenir la méthode la plus efficace pour la connaissance de nous-mêmes et de notre prochain. Selon M. Lundgren les possibilités de la graphologie à ce point de vue-là n'ont pour ainsi dire pas de bornes. Nous avons déjà vu sa signification pour la psychiatrie. Mais M. Lundgren va encore plus loin, se séparant par là de Klages, et soutient que l'on peut, de l'écriture, conclure si le sujet en question souffre d'une maladie organique. Moins incroyable est évidemment le rôle de la graphologie en pédagogie: l'écriture permettrait des conclusions sur les aptitudes de l'enfant ou de l'élève, et des modifications de l'écriture seraient pour le maître attentif un signe de menace de surmenage ou de dépression chez l'élève. Dans les sciences historiques on pourrait, à l'aide de la graphologie, donner une interprétation plus exacte du caractère et des mobiles des personnalités historiques. L'historien de la littérature aurait aussi le même profit d'études graphologiques. Enfin la graphologie pourrait être une méthode précieuse pour la criminologie, ce qui a été souligné avec force par plusieurs criminologues, en particulier par le professeur Olof Kinberg.

Ce semble être un trait commun des sciences nouvelles et point encore solidement établies que leurs avocats en attendent de grandes choses pour peu qu'elles soient plus généralement reconnues. C'est aussi le cas de M. Lundgren. Mais est-ce qu'il a raison dans ses grandioses perspectives d'avenir sur ce que la psychologie pourrait un jour atteindre avec l'aide de la graphologie? Il est certes vrai que la graphologie comme elle est présentée dans l'ouvrage de M. Lundgren repose sur une base reconnue par la psychologie moderne. Pour cela on pourrait croire qu'elle a le droit d'être reconnue comme une science authentique. Mais cela nous ne pouvons pas le reconnaître. En effet les graphologues ne tirent pas les conséquences logiques des prémisses psychologiques dont ils partent. Il est ainsi possible de diriger une critique interne contre la théorie. Les principes psychologiques qui d'après M. Lundgren forment la base de la

graphologie ne peuvent en aucune façon fonder une science de l'exactitude revendiquée par la graphologie. Même si l'intuition du graphologue part d'une étude de détail préalable et si par conséquent ses connaissances sont toujours précises, cela ne signifie pas qu'elles doivent toujours être certaines. Le graphologue peut tomber juste, mais il peut aussi se tromper. Comme science autonome dans l'art difficile de la connaissance de l'homme, la graphologie peut donc avoir de dangereuses conséquences. Elle ne peut avoir quelque signification que comme science auxiliaire, c'est-à-dire elle peut affermir ou affaiblir une opinion formée d'une autre manière sur le caractère d'une personne, car naturellement il ne faut pas nier tout rapport entre l'écriture et le caractère. Par contre il convient de se montrer très sceptique sur la croyance en un parallélisme exact. Une telle croyance en une correspondance absolue est d'ailleurs en contradiction justement avec les théories de la psychologie moderne que M. Lundgren lui-même revendique comme fondement de la graphologie. Selon M. Lundgren, la psychologie individuelle moderne ne s'occupe pas de rechercher les lois générales de la vie psychique. Mais n'est-ce pas cela que le graphologue cherche à faire? Nous avons donc là un autre manque de conséquence entre la théorie psychologique de base et son application à la graphologie. On ne peut écarter cette critique, même si l'on pense comme M. Lundgren que ces lois ne doivent pas être appliquées mécaniquement, étant donné que chaque combinaison des parties donne un tout spécifique comme chaque personnalité a une essence particulière par rapport aux autres. A en juger des termes de M. Lundgren dans la thèse suivante on ne peut pas éviter l'impression que les règles de la graphologie sont des lois naturelles inévitables: »Aucun homme au caractère ouvert ne *peut* écrire des arcades, pour autant qu'il écrive une écriture normale et spontanée et non qu'il fasse de la calligraphie ou du dessin» (p. 119).

Il est difficile de comprendre comment M. Lundgren peut se permettre une telle affirmation alors qu'il soutient par ailleurs que chaque caractère a sa composition particulière. Cette dernière opinion est plus en accord avec la caractériologie moderne. Mais ne doit-on pas alors admettre que ce caractère est conditionné par tant de facteurs différents déterminés par l'hérédité, l'éducation, le milieu, l'entraînement, les circonstances extérieures occasionnelles etc. . . ., que toute conclusion doit être très douteuse? Si cependant on croit si souvent toucher la vérité, c'est que parmi les individus normaux, les types psychiques extrêmes sont très rares: chaque individu forme un mélange de tant de particularités différentes qu'une interprétation relativement »modérée» d'une écriture peut convenir à peu près pour n'importe qui.

Si dans notre critique de la graphologie nous nous bornons à ces inconséquences par rapport aux principes psychologiques reçus, il nous

faut aussi faire remarquer le manque de valeur qui caractérise l'emploi fait par les graphologues des analogies des sens. Celle-ci joue, et avec raison, un grand rôle dans la psychologie moderne. Mais en graphologie les analogies des sens deviennent une sorte de magie verbale. Une poignée d'exemples suffira à illustrer ces jeux de mots: écriture descendante: mélancolie; écriture montante: ambition; gros caractère: expansion; écriture lâche: discontinuité psychique; grand espace entre les mots: sentiment d'isolement; différentes formes des points sur les i: talents divers; large marge à gauche: libéralité; marge étroite: tendance à l'économie etc. . . . Toutes ces interprétations sont trop simples pour pouvoir être justes! Tout au moins M. Lundgren aurait dû nous fournir un peu plus de matériel expérimental pour démontrer ces analogies. Il est ainsi très rare que M. Lundgren rende l'écriture de personnalités connues. Pourquoi ne pas donner au lecteur des spécimens d'écriture de Thorild, de Stagnelius, de Geijer, de Tegnér etc. puisqu'il prétend que la graphologie pourrait avoir une grande importance pour l'analyse des caractères qui se cachent dernière les œuvres littéraires?

Quand on lit le livre de M. Lundgren on a souvent l'impression que la graphologie est l'homopathie de la psychologie. Dans l'introduction de son ouvrage il parle ainsi d'un génie graphologique qui, après un simple coup d'œil rapide sur une écriture pouvait constater si son auteur souffrait de tension artérielle, de diabète, de maladies de poitrine etc. . . . M. Lundgren ne rapporte pas cet exemple comme une simple curiosité, mais il pense de fait qu'il n'y a qu'une différence de grade entre la capacité de ce génie et la nôtre pour ce qui est d'interpréter les écritures. Ce sont de telles affirmations dépourvues d'esprit critique qui rabaissent la valeur de l'exposé de M. Lundgren et empêchent le lecteur de jouir pleinement de son livre enthousiasmant et bien écrit qui donne au profane intéressé par la graphologie une description complète de toutes les finesses de cet art. On n'a en effet pas le droit de méconnaître complètement les revendications de la graphologie tant qu'un aussi grand nombre de psychologues éminents reconnaissent cette »science» et tant qu'il en sera ainsi, un livre comme celui de M. Lundgren a une certaine raison d'être. Mais son auteur aurait mieux servi sa cause s'il s'était montré un peu plus critique.

Bertil Pfannenstill.

Carmelo Ottaviano: *Kritik des Idealismus.* Mit einer Einführung von Fritz-Joachim v. Rintelen »Realismus — Idealismus?». Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1941. 48 + 184 S. 7,50 RM.

»Kritik des Idealismus» ist eine deutsche Übersetzung der Schrift »Critica dell' idealismo», die der Verfasser im Jahre 1936 publiziert hat. Der Verfasser besitzt eine eingehende Kenntnis des Idealismus in seinen verschiedenen Gestaltungen. Die Kritik richtet sich gegen die Immanenzphilosophie im allgemeinen, aber sie behandelt nicht nur ihr Prinzip »esse = percipi», sondern auch wesentliche Probleme, die verschiedene Vertreter in Zusammenhang mit diesem Prinzip zu klären versucht haben. Durchgehends wird der Idealismus als eine Anschauung abgelehnt, die unbegründet ist und zu absurden Konsequenzen führt. Von besonderem Interesse ist der Nachweis, den der Verfasser erbringen will, dass idealistische Grundbegriffe wie »Ich», »Subjekt», »Denkakt», »Objekt» nur in einem nicht-idealistischen System sinnvoll sind. Im konsequenten Idealismus heben sie sich selber auf und erscheinen bei den Idealisten als von aussen hergenommen. Der Verfasser sieht darin einen Ausdruck für den Vorzug des Realismus gegenüber dem Idealismus. Dagegen stellt er nicht die Frage, inwiefern die anscheinend unselbständige und sinnlose Begriffsbildung des Idealismus als eine folgerichtige Entwicklung von Voraussetzungen und Annahmen betrachtet werden könne, die in der realistischen Philosophie gemacht werden. In diesem Falle würde der Idealismus gegenüber dem Realismus den Vorzug besitzen, eine mehr durchdachte und konsequentere Anschauung zu sein, in der die Schwierigkeiten, die beiden Richtungen anhaften — besonders was den Begriff der Erkenntnis und den der Wirklichkeit angeht —, deutlich zutage träten. Auf diese Weise wäre es auch möglich, den Idealismus besser zu verstehen, dessen Repräsentanten mit ihren Absurditäten dem Verfasser fast völlig unbegreiflich sind. Es scheint mir, dass das kritische Verstehen bei Ottaviano durch eine negativ ablehnende Haltung allzu sehr in den Hintergrund gedrängt worden ist, etwas, das auch der positiven Lösung der realen philosophischen Probleme zum Nachteil gereichen kann. Dieser negativistische Zug hebt jedoch keineswegs den Wert von Ottavianos Studie auf. Sie ist ein beachtenswerter Beitrag zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Idealismus, die einen charakteristischen Einschlag in der heutigen Philosophie bildet. *Sven Edvard Rodhe.*

G. Révész: *De menschelijke Hand* (*Die menschliche Hand*). Mit 26 Abbildungen. 2. Auflage. Amsterdam 1942. Preis: 1:40 holl. Gulden.

Diese in zweiter Auflage vorliegende Schrift des ausgezeichneten holländischen Psychologen ergänzt in sehr willkommener Weise das von demselben Verfasser vor einigen Jahren publizierte Werk »Die Formen-

welt des Tastsinnes» (Den Haag 1938). Jenes ältere zweibändige Werk stellt in eingehender Weise die Formen dar, unter denen sich unserem Tastsinn die äussere Welt darbietet. Von ganz besonderem Interesse ist die hier erstmalig durchgeführte und mit vorzüglichem Illustrationsmaterial belegte Analyse der künstlerischen Leistungen blinder Bildhauer.

Die Schrift über die menschliche Hand, die mit ausgezeichnetem originellem Bildmaterial ausgestattet ist, behandelt das Thema in überraschend vielseitiger Weise, wie sich aus der hier wiedergegebenen Einteilung der Untersuchung ergibt. 1. Die phylogenetische Entwicklung der Hand. 2. Die menschliche und die tierische Hand. 3. Die allgemeine Bedeutung der menschlichen Hand. 4. Die spezifischen Funktionen der Hand. a. Die wahrnehmende und erkennende Funktion. b. Die arbeitende Hand. c. Die formgebende Funktion der Hand. d. Die expressive Funktion der Hand. 5. Die magische Bedeutung der Hand. — Es schmälert nicht das Verdienst dieser vorzüglichen Schrift, wenn darauf aufmerksam gemacht wird, dass die eigenartigen Leistungen der Hand in der Heilkunst insbesondere bei der Perkussion, Palpation und Massage hätten erwähnt werden können.

Die Schrift ist von grösstem Interesse für alle diejenigen, die Anlass haben, sich unter diesem oder jenem Gesichtspunkt mit der Hand als des Menschen Universalinstrument zu beschäftigen. Und der Umkreis dieser Menschen ist ja nicht klein.

David Katz.

Hans Joachim Schoeps: *Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie in der Neuzeit.* Band 1. Berlin 1935. 132 S.

Der vorliegende erste Band eines grösseren Werkes, das die Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie im 18. und 19. Jahrhundert behandeln soll, bringt im ersten Kapitel einen Überblick über die Entwicklung der jüdischen Religionssystematik bis zum 19. Jahrhundert, das zweite und dritte Kapitel ist der Darstellung Moses Mendelssohns und der vom ihm unmittelbar abhängigen Denker gewidmet, das vierte und fünfte Kapitel beschäftigt sich mit den Systemen der jüdischen Religionsphilosophie, die von der Spekulation des deutschen Idealismus beeinflusst sind und sich ihrer Methode bedienen. Die Darstellung geht also bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. Der Verfasser zählt drei Blüteperioden der jüdischen Religionssystematik: die Zeit des Hellenismus (Philons), das Mittelalter (mit Maimonides als Höhepunkt), das 18. und 19. Jahrhundert (seit Mendelssohn). Vom jüdischen Mittelalter her gehen nach Sch. zwei Richtungen neben einander her: eine mehr theologische, am supranaturalen Faktum der Offenbarung und eine mehr philosophische, an der Vernunft orientierte. Allerdings ist nach Sch. für die gesamte jüdische *Scholastik* charakteri-

stisch: »1. die Überzeugung von der prinzipiellen Insufficienz der Vernunft als vorgläubiges Motiv für die Hinwendung zur Offenbarung; 2. die Haltung des Offenbarungs*gehorsams* als ursprünglich *vor* aller Vernunftkritik und philosophischen Forschung.» Indessen ist mit dem Ausdruck des Verf.s schon in der Scholastik eine mehr rationalistische Hauptgruppe von einer Nebengruppe zu unterscheiden, die die Rationalisierung der Offenbarungswahrheiten bewusst zu vermeiden trachtet, erstere natürlich vor Allem durch Maimonides, letztere durch Jehuda Halevy repräsentiert. Der legitime Erbe der rationalistischen Richtung ist Moses Mendelssohn. Dem Aufklärungsrationalismus Mendelssohns folgt der spekulative Rationalismus eines Formstecher und Samuel Hirsch. Die protestierende Gegenrichtung verkörpert sich nach dem Verf. in S. L. Steinheim, der »in unbewusster Anknüpfung an die suprarationale Struktur der Scholastik den Überheblichkeiten der — moralisch oder spekulativ gerichten — Vernunft entgegentrat»; ihn soll der zu erwartende zweite Band des Werkes behandeln. Der Verfasser stellt Mendelssohn zu Herbert von Cherbury, Steinheim zu Pierre Bayle in Parallele — ein Vergleich, der doch recht gezwungen anmutet und m. M. n. das Specifische der *jüdischen* Religionsphilosophie überhaupt zu sehr zurücktreten lässt. Herbert gehört in eine Reihe mit Toland, Tindall u. s. w., d. h. er ist Vertreter einer deistischen Vernunftreligion, von der er dann auch nachträglich zu zeigen versucht, dass sie mit dem Christentum in dessen religiös wichtigen oder relevanten Zügen übereinkommt. Mendelssohn dagegen such zu zeigen, dass die jüdische Religion selbst eine oder vielmehr die Vernunftreligion ist, dass ihre Dogmen Vernunftwahrheiten sind (auf reine Offenbarung geht nur das Gesetz zurück.) Mendelssohn steht dem Meimonides unvergleichlich viel näher, als Herbert den christlichen Aristotelikern des Mittelalters. Und Bayle ist und bleibt im Tiefsten Skeptiker und Relativist, der nicht die Wissenschaft einer skeptischen Analyse unterwirft, um den Glauben zu glorificieren, sondern die Partei des Glaubens nimmt, um zu demonstrieren, dass es mit der Klarheit und Deutlichkeit der Fundamente der Wissenschaft nicht besser bestellt ist. Steinheim dagegen ist gläubiger Jude, jüdischer Apologet. Der Vergleich ist überhaupt ein Ausdruck der Neigung des Verf.s, allzu stark den (in gewissen Umfang natürlich vorhandenen) Parallelismus der jüdischen und christlichen religionssystematischen Entwicklung hervorzuheben. Es ist hier aber doch der Unterschied zu beachten, dass im *Mittelpunkt* des Christentums von Anfang an ein *Mysterium* steht — das Mysterium der Menschwerdung Gottes und der Wiedergeburt in Christo. Der Versuch, dies Mysterium zu rationalisieren, führt mit Notwendigkeit, wenn man sich nicht auf eine philosophische Grenzziehung zwischen Glauben und Wissen beschränkt, entweder auf platonisierende oder auf spekulativ-dialektische Bahnen (die Dialektik ist im Grunde die Aufnahme des »Paradoxons», des Wider-

spruches in das Denken selbst). Die spekulative Dialektik ist daher dem christlichen Rationalismus in gewisser Weise adäquat, während sie dem jüdisch-theologischen Denken durchaus äusserlich bleibt, eine blosse Übertragung, wie auch gerade die vortreffliche Darstellung Formstechers und S. Hirschs in den beiden letzten Kapiteln bei Schoeps erkennen lässt. Ferner: Reiht Sch. Mendelssohn der Richtung Maimonides an, so neigt er auf der andern Seite dazu, die jüdischen Religionsphilosophen der Scholastik und der Aufklärung allzu scharf einander gegenüberzustellen. Weder ist m. M. n. Gott für Maimuni ein »totaliter aliter», noch ist Mendelssohns Gott auf dem Wege, die personhaften Qualitäten zu verlieren und zum blossen Garanten der sittlichen Weltordnung zu werden, damit wird M. allzu nah an Kant herangerückt. Und der Satz »bei Mendelssohn wird aus dem kritisch-existentialen Begriff des Ursprungs der logisch-mathematische des Anfangs, aus der göttlichen Personkräftigkeit einer creatio ex nihilo die rationale Abstraktion einer prima causa» (S. 36) scheint mir eine sehr gewollte Übertragung moderner Denk- oder Ausdrucksweise. (Noch eine Kleinigkeit: Wenn Mendelssohn das Psalmwort anführt: »Der das Ohr gepflanzt hat, muss doch wohl hören etc.», so interpretiert er es doch in dem Sinn, in dem das stoische Wort gemeint ist »Was nicht selbst Vernunft und Seele hat, kann nicht beseelte und vernünftige Wesen hervorbringen» (Cicero de nat deo.), d. h. nicht als Schluss auf die »Perfectibilität des Menschen», aber auch nicht auf die »Omnipotenz» (S. 27), sondern auf die Geistigkeit Gottes.)

Neues, bisher nicht verarbeitetes Material bringt das Kapitel über die Nach-Mendelssohnsche Zeit, über S. Aschers radikale Fortbildung Mendelssohns, über de Beers konservativeres Lehrbuch, über den reinen Mendelssohnianismus von P. L. Hurwitz. Endlich hat der Verf. die schon erwähnten spekulativen Systeme des Schellingianers Formstecher und des Hegelianers S. Hirsch gründlich analysiert. Charakteristisch für die Unmöglichkeit, den Dualismus des biblischen Denkens mit dem Monismus des spekulativen Systemdenkens zu vereinen, ist der Gedankenbruch, den Sch. bei beiden Denkern an bestimmten Punkten nachweist, sowie die Umdeutung bestimmter religiöser Grundbegriffe, denen sie nicht entgehen können. Formstecher geht aus von der Schellingschen Identitätsphilosophie, er übernimmt den Begriff der Weltseele, die aber dann, anstatt wie bei Schelling im Menschen zum Selbstbewusstsein zu gelangen, gewaltsam als persönlicher Gott deduciert wird. Die Offenbarung wird zum »im Menschen ursprünglich seienden Inhalt seines eigenen Ich», zugleich aber eben zur Offenbarung Gottes, d. h. zur Selbstentfaltung Gottes im Menschen. Das Böse, die Sünde ist nicht der Abfall des Menschen von Gott, sondern von seinem eigenen geistig-freien Wesen in das Sklavenreich der Natur. Trotz seiner Polemik gegen Formstecher gelangt S. Hirsch zu ähnlichen Konstruktionen. Hegels Deduktion des Wissens gipfelt in der

absoluten Philosophie, Hirsch setzt über die Philosophie hinaus das, was er das religiöse Leben nennt. Das religiöse Leben ist das Leben des Menschen, das seinem eigenen Wesen und damit dem Schöpfer dieses Wesens gemäss ist. Das Wesen des Menschen aber ist das Selbst- oder Freiheitsbewusstsein. Dieser Freiheit aber ist sich der Mensch nicht als eines Seienden, sondern eines Seinsollenden bewusst, er weiss nur um eine Anlage zur Freiheit, die er im Leben der Tat verwirklichen muss. Zugleich aber mit diesem Bewusstsein dieses seines eigenen Wesens schaut er über sich ein Wesen, das ihm diese Anlage zur Freiheit gegeben hat und dessen Ebenbild er als freies Wesen ist. Auch hier also wird die Sünde primär der Abfall des Menschen nicht von Gott, sondern von seinem selbsterkannten eigenen Wesen, und wird die Offenbarung primär spekulative Selbsterkenntnis. Für die Einzelheiten und die Geschichtskonstruktion sei auf die klare und eingehende kritische Darstellung des Schoepsschen Buches selbst verwiesen. Interessant ist es, dass S. Hirsch, der in seinem Hauptwerk in eigentümlicher Weise Positionen der Hegelschen Rechten mit an Feuerbach erinnernden anthropologischen Motiven verbindet, in seiner späteren, letzten Periode das Judentum ganz in eine universalpanentheistische Harmoniereligion mit moralistischem Einschlag aufzulösen geneigt st.

Ernst v. Aster.

BIBLIOGRAPHICAL NOTES (VI).

(September 1st to December 31st, 1942.)

Denmark.

Gemmer, Anders: *Nyere Værdifilosofi med særligt Henblik paa den tyske.* [*Philosophie de valeur recente, spécialement en Allemagne.*] Gads danske Magasin, Novbr. 1942, p. 565—570.

Jacobsen, Frode: *Nietzsche og Kierkegaard.* [*Nietzsche et Kierkegaard.*] Gads danske Magasin, Oktober 1942, p. 514—525.

Jørgensen, Carl: *To Bud. En Lægepsykologs Moralsystem.* [*Deux commandements. Le système morale d'un médecin-psychologue.*] Éd. Selskabet for Filosofi og Psykologi. Munksgaard, København. 212 p. 7: 50 kr.

Næsgaard, Sigurd: *Opmærksomhedens Form er Grammatikens Oprindelse.* [*La forme de l'attention c'est l'origine de la grammaire.*] Munksgaard, København. 56 p. 3: 50 kr.

Olivecrona, Karl: *Der Imperativ des Gesetzes.* Munksgaard, København. 43 p.

Petersen, Chr.: *Om Sociologi.* [*Sur la sociologie.*] Gads danske Magasin, Novbr. 1942, p. 551—564.

Pihl, Mogens: *Den moderne Naturerkendelse.* [*La connaissance moderne de la nature.*] Gads danske Magasin, Decbr. 1942, p. 616—628.

Supplement:

Kærup, Per: *Platons Statstanker og vor Tid.* [*Les idées politiques — et nos temps.*] Gads danske Magasin, Juli—August 1942, p. 399 —405.

Finland.

Ahlman, Erik: *Oikeudenmukaisuusarvostuksen kohde.* [*Das Objekt der Gerechtigkeitswertung.*] Valvoja-Aika, 8—9. S. 263—276.

Ahlman, Erik: *Saamisen käsitteen suhde pitämisen käsitteeseen.* [*Die Beziehung zwischen den Begriffen des Dürfens und Sollens.*] Ajatus XI. S. 5—19.

Dix, Rudolf: *Syytetyn puolustuksen siveelliset lähteet.* [*Die ethischen

Grundlagen der Verteidigung des Angeklagten.] Defensor legis, 8—9. S. 213—223.

Järnefelt, G.: *Das Einkörperproblem in dem sich ausdehnenden Raume der Einstein-de Sitter'schen Welt.* Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Series AI: 12. 38 S.

Kaila, Eino: *Reaalitiedon logiikkaa.* [*Zur Logik der Realerkenntnis.*] Ajatus XI. S. 21—89.

Kinos, Hilppa: *Invarianssin periaatteesta David Hilbertillä.* [*Über das Prinzip der Invarianz bei David Hilbert.*] Ajatus XI. S. 90—113.

Laasonen, Pentti: *Zum Typenproblem der Riemannschen Flächen.* Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Series AI: 11. 7 S.

Laurikainen, K. V.: *Minkowskin neliulotteisesta maailmankuvasta.* [*Über das vierdimensonale Weltbild Minkowskis.*] Ajatus XI. S. 114—132.

Pellikka, Arvo: *Testisarjojen oirearvo ja edustavuus.* [*Der Symptomwert und der repräsentative Wert der Testserien.*] Ajatus XI. S. 133—170.

Rantalainen, Erkki: *Ernst Kretschmerin tutkimukset.* [*Die Forschungen Ernst Kretschmers.*] Teologinen aikakauskirja 5. S. 313—334.

Saarnio, L.: *Lääketieteellisen psykologian opetuksen tarpeellisuudesta.* [*Über die Notwendigkeit des Unterrichts in der medizinischen Psychologie.*] Medisiinari, 3. S. 11—13.

Saarnio, Uuno: *Kansalaiskirjaston tehtävät kulttuurityössä.* [*Die Kulturaufgabe der Volksbibliothek.*] Kansanvalistus ja Kirjastolehti, 5. S. 122—128.

Saarnio, Uuno: *Mitä on filosofia?* [*Was ist Philosophie?*] Ajatus XI. S. 171—219.

Salomaa, J. E.: *Nürnbergin filosofikokous.* [*Die Philosophentagung in Nürnberg.*] Valvoja-Aika, 11. S. 375—379.

von Wright, G. H.: *Några anmärkningar om nödvändiga och tillräckliga betingelser.* [*Einige Bemerkungen über die notwendigen und hinreichenden Bedingungen.*] Ajatus XI. S. 220—239.

Norway.

Aall, Herman Harris: *Nasjonalt livssyn og verdenspolitik.* [*Nationale Lebensanschauung und Weltpolitik.*] G. Stenersen, Oslo. 403 S. 17: 50 kr.

Andersen, Kristen: *Erkjennelse og tro. Litt legmannsfilosofi omkring Alf Rolfsen og Pär Lagerkvist.* [*Knowledge and belief. Some plain philosophy about A. R. and P. L.*] Samtiden LIII, 6. p. 265—274.

Clausen, Johs.: *Følelsene og kroppen.* [*Feelings and the body.*] Norsk pedagogisk tidskrift XXVI, 7. p. 225—236.

Fluge, Frithjof: *Den endeframme og den vitskaplege kunnskapen.* [*Every-day knowledge and scientific knowledge.*] Syn og segn XLVIII, 6. p. 228—235.

Godal, Odd: *Trekk av Paulus' verdensbillede.* [*Some traits of the world conception of St. Paul.*] Samtiden XLIII, 8. p. 348—355.

Nissen, Ingjald: *Moraltenkning og verdibevissthet.* [*Ethics and value-consciousness.*] Samtiden XLIII, 9. p. 395—98.

Østlyngen, Emil: *Bibliografi over psykologisk faglitteratur av norske forfattare,* utarb. ved ... og utg. av Norsk psykologforening. Rev. utøket utg. [*Bibliography of Norwegian psychological litterature ...*] Norsk psykologforening, Oslo. Pp. 6 + 35 (typewritten). 2: 24 kr.

Raknes, Ola: *Sanningar som narrar.* [*Truths that lead astray.*] Samtiden XLIII, 8, p. 356—362.

Solnørdal, O.: *Individ, stat og rett. Forsøk på en fremstilling av de rettslige fenomener og relasjoner og av de rettslige virkemidler og virkemåter.* [*Individual, state and right ...*] (Bilag til Tidskrift for rettsvitenskap 1942, 2.) Aschehoug, Oslo. Pp. 212.

Thorn, Finn: *Prosessen mot Galileo Galilei.* [*The Galilei process.*] Samtiden XLIII, 9. p. 399—406.

Viksjø, Hans: *Øving og utvikling.* [*Training and development.*] Norsk pedagogisk tidskrift XXVI, 8. p. 275—281.

Sweden.

Ahlberg, Alf: *Minnen och meditationer.* [*Erinnerungen und Meditationen.*] Natur och Kultur, Stockholm. 207 S. 5: 50 kr.

Bagge, Povl: *Historien som Videnskab.* [*Die Geschichte als Wissenschaft.*] Nordisk Tidskrift XVIII, 7. S. 489—501.

Bernatzik, Hugo Adolf: *De gula bladens andar. Forskningsresor i Bortre Indien.* [*»Die Geister der gelben Blätter». Forschungsreisen in Hinter-Indien.*] Übers. v. Karin Wachtmeister. Natur och Kultur. Stockholm. 251 S. Ill. 15: 75 kr.

En bok om människan. [*Ein Buch vom Menschen.*]. Hrsg. v. Natanael Beskow. Norstedt & Söner, Stockholm. 163 S. 6: 50 kr.

Aus dem Inhalt:

Ahlberg, Alf: *Personlighet och gemenskap.* [*Persönlichkeit und Gemeinschaft.*] S. 43—47.

Bohlin, Torsten: *Kampen om människovärdet.* [*Der Kampf um den Menschenwert.*] S. 19—25.

Fogelklou Norlind, Emilia: *Två män samtala om döden.* [*Zwei Männer sprechen über den Tod.*] S. 81—84.

Larsson, Hans: *Periferi.* [*Peripherie.*] S. 86—88.

Quensel, N.: *Kristendom och moral.* [*Christentum und Moral.*] S. 48—56.

Rudberg, Gunnar: *Oidipus-dramat och människolivet.* [*Das Ödipus-Drama und das Leben des Menschen.*] S. 59—70.
Ruin, Hans: *Den beträngda människan.* [*Der bedrängte Mensch.*] S. 27—40.

Bjerre, Paul: *Vår tro och vår förankring.* [*Unser Glaube und unser Halt.*] Medén, Stockholm. 183 S. 5: 50 kr.

Bretz, Otto: *Erasmus Lundensis. Dramatisk-filosofisk revy.* [*Erasmus Lundensis. Dramatisch-philosophische Revue.*] Seelig, Stockholm. 78 S. 3: — kr.

Christensen, Arthur: *Drömmar. Iakttagelser och undersökningar.* [*Träume. Beobachtungen und Untersuchungen.*] Aus dem Dänischen übers. v. Paul Gemer. Natur och Kultur, Stockholm. 215 S. Ill. 5: — kr.

Descartes, René: *Två skrifter. Inledning om metoden. Utforskandet av sanningen.* [*Zwei Schriften. »Discours de la méthode». »La recherche de la vérité par la lumière naturelle».*] Übersetzt, kommentiert und mit einer Einleitung *Skolastik och naturforskning hos Descartes* (*Scholastik und Naturforschung bei Descartes*) versehen von Alf Nyman. Gleerup, Lund. (4), 167 S. 4: 50 kr.

Die Entwicklung der Wissenschaften in Schweden. (Nachtrag zu »Schweden 1941» hrsg. von der Presseabteilung des Ministeriums des Äusseren, Stockholm 1941). Fritzes bokhandel, Stockholm. 61 S. Ill. 2: 10 kr.

Fajerson, Joel: *Psykologisk litteratur i biblioteken.* [*Psychologische Literatur auf den Bibliotheken.*] Biblioteksbladet 1942 XXVII, 7. S. 297—304.

Fridén, Otto: *Makt och magi. En socialpsykologisk undersökning.* [*Macht und Magie. Eine sozialpsychologische Untersuchung.*] Natur och Kultur, Stockholm. 164 S. 7: — kr.

Frihet och samhälle. [*Freiheit und Staat.*] Diskussionsbeiträge hrsg. v. Studentenverein Verdandi. Bonnier, Stockholm. 126, (3) S. 3: 75 kr.

Aus dem Inhalt:

Hartmann, J. L.: *Folkstyrets förutsättningar.* [*Die Voraussetzungen der Volksherrschaft.*] S. 21—41.
Segerstedt, Torgny: *Den demokratiska människan..* [*Der demokratische Mensch.*] S. 5—20.

Gästrin, Jan: *Moderne philosophische Strömungen in Finnland.* Le Nord 1942, 1. S. 82—97.

Hedenius, Ingemar: *Problem om rätten.* [*Probleme des Rechts.*] (I) Tiden, 8. S. 483—492, (II) Tiden, 10. S. 608—619.

Hirdman, Gunnar: *Humanismens idé. Bidrag till studiet av livsåskådningsfrågor.* [*Die Idee des Humanismus. Beiträge zum Studium*

von Weltanschauungsfragen.] Arbetarnas bildningsförbund, Stockholm. 59 S. —: 50 kr.

Holm, O.: *Förteckning över Professor Vilhelm Lundstedts intill den 11 sept. 1942 utgivna skrifter.* [*Verzeichnis der von Professor Vilhelm Lundstedt bis zum 11. September 1942 herausgegebenen Schriften.*] Geber, Stockholm. 55 S. 3: — kr.

Katz, David: *Gestaltpsykologi.* [*Gestaltpsychologie.*] Übers. v. Elof Åkesson. Kooperativa förbundets bokförlag, Stockholm. 151 S. 4: 25 kr.

Kinberg, Olof und Riemer, Svend H.: *Förskingringsbrottet i sociologisk och psykopatologisk belysning.* [*Die Unterschlagung in soziologischer und psychopathologischer Beleuchtung.*] Svensk Juristtidning 1942, 2. S. 97—116.

Lagerborg, Rolf: *I egna ögon och andras. En bok om att känna sig själv.* [*In eigenen Augen und fremden. Ein Buch von der Selbsterkenntnis.*] Natur och Kultur, Stockholm. 443 S. Ill. 15: — kr.

Ledent, Adrien: *Le statut logique des propositions impératives.* Theoria VIII, 3. S. 262—271.

Lundgren, Gustaf: *Handstil och karaktär. Hur skriften förråder människan.* [*Handschrift und Charakter. Wie die Schrift den Menschen verrät.*] (2., wesentlich veränderte Aufl. v. *Handstilens psykologi* [*Psychologie der Handschrift.*]) Natur och Kultur, Stockholm. 209 S. Ill. 8: — kr.

Munktell, Henrik: *Svensk rättstradition.* [*Schwedische Rechtstradition.*] Verdandis småskrifter 449. Bonnier, Stockholm. 64 S. 1: 25 kr.

Nyman, Alf: *En drottnings visdom. Christina av Sverige som moralist och människokännare.* [*Einer Königin Weisheit. Christina von Schweden als Moralist und Menschenkenner.*] Geber, Stockholm. 84 S. 3: 25 kr.

Nyman, Alf: *Hegel, Viktor Rydberg och Boström. En tidsbild från svenskt 1860-tal.* [*Hegel, V. Rydberg und Boström. Ein Bild aus dem schwedischen Geistesleben der 60er Jahre.*] Vetenskapssocieteten i Lund. Årsbok 1942. S. 1—26. Auch als Sonderdruck: Gleerup, Lund. 26 S. 1: 25 kr.

Nyman, Alf: *Efraim Liljeqvist.* [*Nachruf auf Efraim Liljeqvist.*] K. Humanistiska Vetenskapssamfundets i Lund årsberättelse 1941—42. S. XVII—XXVI.

Pleijel, Hilding: *Kyrklig folklivsforskning. Frågelista 1.* [*Erforschung des kirchlichen Volkslebens. Frageliste 1.*] Gleerup, Lund. 7 S. —: 35 kr.

Preston, George H.: *Psykiatri till husbehov.* [*»Psychiatry for the Curious»*] Übers. v. Arne Tallberg. Bonnier, Stockholm. 178 S. Ill. 5: 75 kr.

Religion, Humanism och Morgondagens värld. [*Religion,*

Humanismus und die Welt von morgen.] Natur och Kultur, Stockholm. 150 S. 5: 50 kr.

Aus dem Inhalt:

Aspelin, Gunnar: *Orientens urgamla visdom.* [*Die uralte Weisheit des Orients.*] S. 83—97.
Beskow, Gunnar: *Den biologiska revolten.* [*Die biologische Revolte.*] S. 45—59.
Dam, Axel: *Social rättvisa och kristendom.* [*Soziale Gerichtigkeit und Christentum.*] S. 131—147.
Holmberg, Olle: *Animalism, humanism, teism.* [*Animalismus, Humanismus, Theismus.*] S. 23—30.
Larsson, Hans: *Det gemensamma.* [*Das Gemeinsame.*] S. 13—21.

Riemer, Svend: s. Kinberg.

(Rousseau) *Rousseau i urval.* [*Ausgewählte Kapitel.*] Ausgewählt und mit einer Einleitung von Romain Rolland. Übers. v. Göran Salander. De stora filosoferna. Bonnier, Stockholm. 218 S. 5: 75 kr.

(Schopenhauer) *Schopenhauer i urval.* [*Ausgewählte Kapitel.*] Ausgewählt und eingeleitet von Thomas Mann. Übers. v. Ingemar Wizelius. De stora filosoferna. Bonnier, Stockholm. 178 S. 5: 75 kr.

Svensson, Albert: *Den stora harmonien. Studier i mental praktik för förverkligande av livets helhet.* [*Die grosse Harmonie. Studien über mentale Praxis zur Verwirklichung der Ganzheit des Lebens.*] Litteraturförlaget, Stockholm. 181 S. 6: — kr.

Sörensen, Anna: *Pedagoger och pedagogiska problem.* [*Pädagogen und pädagogische Probleme.*] Pedagogiska skrifter 176—177. Svensk Läraretidnings förlag, Stockholm. 168 S. 4: 50 kr.

Tournier, Paul: *Sjukdom och livsproblem.* [»*Médecine de la personne*».] Mit Vorwort v. Georges Bickel. Übers. v. Josef G. Jonsson. Svenska Kyrkans Diakonistyrelse, Stockholm. 392 S. 7: 75 kr.

(Voltaire) *Voltaire i urval.* [*Ausgewählte Kapitel.*] Ausgewählt und eingeleitet von André Maurois. Übers. v. Göran Salander. De stora filosoferna. Bonnier, Stockholm. 215 S. 5: 75 kr.

von Wright, G. H.: *Georg Christoph Lichtenberg als Philosoph.* Theoria VIII, 3. S. 201—217.

Wittenberg, Erich: *Grundvoraussetzungen für eine philosophische Begründung der Ethik als Wissenschaft.* Theoria VIII, 3. S. 218—259.

2:75 Sw. Kr.

C. W. K. GLEERUP
Lund

EJNAR MUNKSGAARD
Copenhagen

Printed by
BERLINGSKA BOKTRYCKERIET
Lund 1943